المملكة العربية السعودية

وزارة التعليم العالي

جامعة الإِمام محمد بن سعود الإِسلامية

عمادة البحث العلمي

مجلة

جامعة الإِمام محمد بن سعود الإِسلامية

مجلة علمية محكمة

العدد الخامس

المحرم ١٤١٢هـ

يوليو ١٩٩١م

عنوان المجلة: المملكة العربية السعودية

الرياض ١١٤١٥

ص.ب١٨٠١١ – الهاتف ٤٣٥٨٢٨٤

مراسلات التبادل والإهداء

عن طريق عمادة شؤون المكتبات

الرياض ١١٤٩١

ص.ب ٤١٢٤

هاتف: ٤٠٦٥٥٨٥

قواعد النشر

أولاً: يشترط في البحث الذي ينشر في المجلة ما يلي:

١ – أن يكون متسما بالأصالة وسلامة الاتجاه.

٢ – أن يكون البحث دقيقا في التوثيق والتخريج.

٣ – أن تتحقق له السلامة اللغوية.

٤ – ألا يكون قد سبق نشره.

ثانيــا: تخضع البحوث والدراسات المقدمة للنشر في المجلة للتحكيم.

ثالثــا: البحوث والدراسات المنشورة في هذه المجلة تعبر عن آراء أصحابها، ولا تعبر بالضرورة عن رأي الجامعة.

رابعــا: ترتيب محتويات المجلة يتم وفقًا لأمور فنية.

خامسًا: يعطى كل مشارك في المجلة خمس نسخ، وثلاثين مستلة مما نشر له.

سادسًا: توجه الرسائل إلى رئيس التحرير.



المحتوى

الافتتاحية

لمعالي مدير الجامعة

والمشرف العام على المجلة

الأستاذ الدكتور عبد اللَّه بن عبد المحسن التركي

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين. وبعد:

فقد ورد إلى إدارة المجلة عدد كبير من الرسائل من إخوة كرام داخل المملكة وخارجها يستفسرون عن كيفية الحصول على المجلة، كما أن رسائل تترى تصل إلى عمادة البحث العلمي وعمادة المكتبات وإدارة الثقافة والنشر وغيرها من إدارات الجامعة المعنية بالكتب نشرا وتوزيعا يستفسر كتابها عن كيفية الحصول على مطبوعات الجامعة.

- ١ -

ولن أتحدث عن هذا الأمر من الناحية الإدارية أو فيما يخص الجامعة لكن تلك الرسائل والطلبات قد أثارت في نفسي شجونًا وشؤونًا حول " الكتاب الإسلامي " وما يواجهه من عقبات كثيرة تتعلق بالتأليف أو الطبع أو التوزيع أو التعريف.. وهذا موضوع على جانب كبير من الأهمية وينبغي أن يدرس دراسة متأنية لمعرفة أفضل الوسائل لانتشار الكتاب الإسلامي ولمعرفة العقبات التي تحول بينه وبين الوصول إلى المتلهفين إليه الراغبين في الحصول عليه.

- ٢ -

والقضية - في نظري - تحتاج إلى تأمل وتفكير.

وإلى عقد ندوة علمية على مستوى العالم الإسلامي لتدارس الأمر والتفكير الجاد فيه وطرح المعالجات الدقيقة له واقتراح الحلول الناجعة الناجحة لمعالجة علله وأمراضه.

- ٣ -

وبادئ ذي بدء أقول: إن الكتاب الإِسلامي يعيش في أزمة.

أزمة في الطباعة.

وأزمة في التوزيع والانتشار.

وأزمة في التعريف والنقد.

وأستثني من ذلك صنفين من الكتب الإِسلامية نالا شيئًا من الانتشار هما:

الكتاب التراثي وهذا النوع منتشر - بحمد اللّٰه - وإن كان في حاجة إلى مزيد ومزيد من العناية والرعاية.

والصنف الثاني هو كتب الثقافة الإِسلامية العامة، وهذه منتشرة أيضًا، وأهم أسباب انتشارها ما يشهده العالم الإِسلامي من تلهف إلى المعرفة الصحيحة، وتعلق بأهداب الثقافة الإِسلامية النقية الصافية.

أما الكتب التي تعيش أزمة حقيقية حادة، فهي الدراسات والبحوث التخصصية الجادة الرصينة، والمجلات العلمية.

- ٤ -

وهذه الكتب ضعيفة الانتشار لا تقوى على المنافسة.

فبعضها رهين الأدراج، لا يجد من يقوم بنشره، ولا يستطيع كاتبه أن ينفق عليه، وأن يشركه في قوت أولاده، ولا يملك ذلك الصاحب المحب الجرأة ليغامر بجزء من ماله القليل في طباعة كتاب، لا يدري كم سيبيع منه ؟ ومتى يسترد ما أنفق عليه ؟ وأين يخزنه ؟ وكيف يتصرف بشأنه ؟.

وبعض الكتب رهين المخازن والمستودعات، نتيجة لسوء التوزيع، أو لعدم القدرة عليه أو ما يواجهه من قيود وموانع.

وبعض الكتب مضنون به على أهله ومن يستحقه، لضعف التواصل الثقافي وكسل المسئولين عن التوزيع وعدم حرص بعضهم على التعرف على من يستحق هذا الكتاب أو ذاك من العلماء والمفكرين.

وبعض الكتب مبذول لغير أهله لأن التوزيع والإهداء يتم وفق الهوى والمجاملة لا على أساس الاستحقاق والاستفادة.

وبعض الكتب عظيم الفائدة، عميق الدرس والبحث، لكنه مجهول، لا يصل خبره إلى المتعطشين إليه، الراغبين في الحصول عليه، نتيجة لضعف وسائل التعريف بالكتاب ولضعف الصلة بين العلماء المتخصصين في العالم الإسلامي.

وبعض الكتب مقطع الأوصال، متناثر الأجزاء، فهذا كتاب بدأ صاحبه في طبع جزئه الأول ثم عجز عن إتمامه وذاك كتاب قامت مؤسسة علمية بطبع أجزاء منه ثم توقفت عن إتمامه لأسباب معلومة أو مجهولة.. وذاك كتاب وصل إليك جزؤه الأول، ثم أصبح يتيمًا في مكتبك يحن إلى أخيه الثاني الذي ضل الطريق إليك وربما وصل إلى غيرك ولو عرفت مكانه لطالبت بلم الشمل، والتقاء الأخوين في رف واحد ولكن أنّى لك ذلك وأنت إن كتبت إلى المسئول عن التوزيع تعقيبًا لطيفًا فقد لا يتلطف هو بالرد عليك، وقد تأمرك نفسك – في ساعة يأس – بأن تعيد الجزء المبتور إلى من أرسله ولكن الحكمة تغلب عليك وتقول: كتاب مبتور يرجى تمامه في يوم من الأيام، خير من غضبة مضرية تفقدك الجزء والكل.

– ٥ –

وإذا كنت قد صورت – فيما مضى – شيئًا من حال الكتاب الإسلامي، فمن المناسب أن أورد هنا بعض الأفكار والاقتراحات التي تحتاج إلى دراسة وتحليل، لكنها إسهام في طرح القضية ولفت الأنظار إليها.

فمن الأمور التي ينبغي دراستها لحل أزمة الكتاب الإسلامي، الاتجاه إلى تأسيس شركة عالمية كبرى للكتاب الإسلامي.

لأن صناعة الكتاب – بشكل عام – أصبحت من الصناعات التي تحتاج إلى رؤوس أموال ضخمة، ومؤسسات ذات مركز مالي قوي.

فلماذا لا تتم الدعوة إلى إنشاء " الشركة الإسلامية للكتاب ".

وحبذا لو قامت مؤسسة إسلامية كبرى بالدعوة إلى ندوة أو اجتماع تأسيسي لتلك الشركة.

وهذه دعوة موجهة إلى البنك الإسلامي للتنمية، وإلى منظمة المؤتمر الإسلامي، وإلى رابطة العالم الإسلامي، أو إلى أي جهة إسلامية، لتبني هذه الفكرة وإخراجها إلى حيز التنفيذ.

– ٦ –

ومن الأمور المهمة في هذا المجال، ضرورة التعريف الكافي بالكتاب الإسلامي عن طريق الإعلان، وعن طريق ما يسمى بالتعريف بالكتاب الجديد في الجرائد والمجلات.

كما أن على الكتاب الإسلاميين مسئولية كبرى في التعريف بالكتب الإسلامية الجديدة والدعوة إلى قراءتها عن طريق الكتابة الوصفية أو التحليلية النقدية لكل جديد وقت صدوره على أن يكون التعريف تعريفًا واقعيًّا بعيدًا عن المجاملة، وأساليب التقريض، وبعيدًا أيضًا عن أساليب التجريح والتشهير.

– ٧ –

ومن وسائل النهوض بالكتاب الإسلامي حسن عرضه، والمشاركة به في معارض الكتب العالمية والإقليمية والمحلية، فمعارض الكتب من أكبر وسائل التعريف بالكتاب، ومن أهم أسباب انتشاره.

– ٨ –

وأخيرًا فهذه دعوة من القلب لجميع الكتاب الإسلاميين ولجميع المؤسسات الثقافية الإسلامية لتدارس أوضاع الكتاب.

فالكتاب أعظم وسائل الثقافة.

والثقافة أعظم وسائل التقريب بين الشعوب الإسلامية وتوحيد الصف وتعميق الانتماء.

والكتاب سلاح.

والسلاح يحتاج إلى حماية ورعاية، ليكون ماضيًا وحاميًا للعرين.

وأهل الشر ودعاة الباطل جادون في نشر كتبهم ومجلاتهم وأباطيلهم. فلماذا التهاون والكسل يا حماة الكتاب الإِسلامي ؟. ويا حملة الفكر والقلم ؟.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين

وصلى اللَّه وسلم على نبينا محمد...

عبد اللَّه بن عبد المحسن التركي



البحوث



جلب المصالح ودرء المفاسد
في الشريعة الإِسلامية

للدكتور

علي بن عبد العزيز العميريني

الأستاذ المشارك في كلية الشريعة

والدراسات الإِسلامية بالأحساء

جامعة الإِمام محمد بن سعود الإِسلامية

المقدمة

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيد المرسلين، وخاتم النبيين، نبينا محمد رسول الهدى، وعلى آله وصحبه، ومن سار سيرتهم، واتبع سنتهم، وبعد:

فإن عظمة الإِسلام، وسمو شرعته، ووفاءها بحاجات الأمم، ومصالح الشعوب، حقيقة لا جدال فيها، قررتها نصوص الشريعة، وتاريخ الاجتهاد الفقهي.

ومن مظاهر شمول الشريعة ووفائها بالحاجات، موقفها من ظروف الحاجات الملحة، وكلك الأحوال التشريعية المستجدة، وتأصيل ما يستجد من أحكام مما تدعو إليه حاجة العصر، ولا توجد فيه نصوص من المصادر الشرعية، و لم يكن - هناك - من اجتهاد سابق، مما يحتاج معه إلى اجتهاد وتأصيل جديد، فكان المقياس الحقيقي لذلك كله وكان المحك المهيمن على التخريج والاستنباط والاستنتاج، هو " جلب المصالح ودرء المفاسد ".

وهذا الأصل يتضمن " جلب المصالح "، التي لا قيام لحياة المجتمع بدونها، وإذا فاتت عمت الفوضى، واختل نظام الحياة والمجتمع، أو كان الضيق والحرج، أو - على أقل تقدير - تخرج الحياة عما تستدعيه الفطرة السليمة، كما يتضمن " درء المفاسد " كل ما كان وجوده يضر بالناس أفرادا أو جماعات، وتعمهم الفوضى، ويختل نظامهم، أو يصيبهم ضيق وحرج، أو على أقل تقدير - كذلك - تخرج حياتهم عن كل ما تقتضيه الفطرة السليمة.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن مقياس الفساد إنما هو قواعد الشريعة ومقاصدها، المستفادة من نصوصها الثابتة، حيث إنما جاءت هذه الشريعة للوفاء

بحاجات الناس، وتحقيق مصالحهم، وتعطيل المفاسد أو تقليلها، وهذا وذاك أضعف الإيمان.

ليس هذا وحسب، بل إن الأحكام التي جاءت بها نصوص الشريعة تحقق – هي الأخرى – مصالح العباد في العاجل والآجل، فما ورد فيه بعينه حكم من النوازل، اتبع فيه حكم النص، وإن ظن الفقيه – أو المجتهد – أن المصلحة في غيره، وما لم يرد فيه بعينه نص حكم كان على الفقيه أن يلتمس هذا الحكم في النصوص الشرعية العامة في القواعد الشرعية، ويعطي الحكم الذي يحقق مصلحة من المصالح التي جاءت النصوص لحمايتها، أو لحماية جنسها.

ولعله من المفيد – هنا على الأقل لما نذكره بعد – أن نشير إلى أنه في الآونة الأخيرة، ظهرت عدة دراسات وبحوث، حول موضوع " جلب المصالح ودرء المفاسد "، أذكر من أهمها: رسالة للدكتور محمد مصطفى شلبي " تعليل الأحكام " وهي رسالته للدكتوراه، طبعت بمطابع دار العلم بدمشق للمرة الأولى سنة ١٣٨٦هـ – ١٩٦٦م، وكتاب " نظرية المصلحة في الفقه الإسلامي " للدكتور حسين حامد حسان، وهي – كذلك – رسالته للدكتوراه، وقد طبعت بالمطبعة العالمية بالقاهرة سنة ١٩٧١م، وكتاب " سد الذرائع في الشريعة الإسلامية " للأستاذ محمد هاشم البرهاني، وهي رسالته للماجستير، وقد طبعت في طبعتها الأولى سنة ١٤٠٦هـ – ١٩٨٥م في مطبعة الريحاني ببيروت، وكتاب " البدعة والمصالح المرسلة " للدكتور توفيق يوسف الواعي، وطبع هذا الكتاب في طبعته الأولى سنة ١٤٠٤ هـ – ١٩٨٤م، ونشرته مكتبة دار التراث بالكويت، وأخيرًا كتاب " الاستصلاح والمصالح المرسلة " للشيخ مصطفى أحمد الزرقاء، طبع سنة ١٤٠٨هـ – ١٩٨٨م في الطبعة الأولى بمطابع دار القلم في دمشق.

وقبل ذلك كله كان من أهل العلم المتقدمين من تخصص في مثل هذا الموضوع، وعلى رأسهم الإمام أبو إسحاق الشاطبي الفقيه الأصولي المالكي (ت ٧٩٠هـ) صاحب " الموافقات في أصول الشريعة " وكتاب " الاعتصام "، والعز بن عبد السلام

الفقيه الشافعي (ت ٦٦٠هـــ) صاحب كتاب " قواعد الأحكام في مصالح الأنام ".

فجاء بحثنا هذا، مستفيدًا من هؤلاء في التأصيل، ومن أولئك في المنهج والطريقة، كما جاء متكاملا بجميع ركائزه ومقوماته المنهجية والعلمية، وتنويرا للقارئ الكريم – المختص وغير المختص – رأيت أن يكون هذا الموضوع على خمسة مباحث، أعرض في الأول منها بما يمكن من الإِيجاز: بعض المعلومات الإجمالية عن معنى " المصلحة والمفسدة " في اللغة والاصطلاح، وفي المبحث الثاني: أقرر أن رعاية المصلحة ودفع المفسدة من مقاصد الشريعة الإِسلامية، ويدل على ذلك الاستقراء المتيقن، والتعليل لتفاصيل الأحكام في الكتاب والسنة، وفي المبحث الثالث: تحدثت عن الدوافع والغايات لاعتبار المصالح، وعدم اعتبار المفاسد، من حيث العمل على جلب المصالح، والعمل على دفع المفاسد، ومن حيث منع التحيل وسد الذرائع، ومن حيث – كذلك – اختلاف أحوال الناس وأوضاعهم الاجتماعية، مما يستتبع تبدل الأحكام بتبدل المصالح، وهو أمر مقتبس من طريقة الشارع في التشريع، وأخيرا من جهة اجتناب البدع، وما لا أصل له في الشريعة مما يضاد الشرع الإِسلامي، ثم كان المبحث الرابع: وهو عبارة عن جلب المصالح ودفع المفاسد، من جهة التكليف بالشريعة للامتثال بها، وللإِفهام، ودخول المكلف تحت مقاصدها، وأخيرًا يأتي التمثيل للمجال العملي والتطبيقي لمبدأ " جلب المصالح ودرء المفاسد "، وقد اقتصرت على بعض الأمثلة التي توضح المراد، وتمهد الطريق للتعريف بالمجال العملي للفقه الإِسلامي، وموقع " المصلحة " ووظيفتها، ومسارها في مجال الاستنباط والتشريع.

أسأل اللَّه تعالى أن يجعل عملي هذا مفيدا، وخالصا لوجهه الكريم، كما أسأله عونًا، وتوفيقا من عنده، وأن يجنبني مواطن الخطأ والزلل، إنه سميع مجيب.

المبحث الأول

حقيقة المصلحة والمفسدة

أولاً: المعنى اللغوي :

المصلحة هي : ما يترتب على الفعل، ويبعث على الصلاح، يقال: رأى الإمام المصلحة في ذلك، أي هو مما يحمل على الصلاح، ومنه سمي ما يتعطاه الإنسان من الأعمال الباعثة على نفعه مصلحة، والجمع مصالح، والصلاح ضد الفساد ويقال كذلك: أصلحه، ضد أفسده، والاستصلاح نقيض الاستفساد (1) .

هذا من جهة، ومن جهة أخرى يقال: أمر اللّه ونهى إنما هو لاستصلاح العباد، ونظر الإمام في مصالح العباد، ويقال: هو من أهل المصالح لا المفاسد، وصلح صلاحا بمعنى زال عنه الفساد، والصالح ضد الفاسد والمصلحة: ما يتعطاه الإنسان من الأعمال الباعثة على نفعه أو نفع قومه (2) .

وأيضًا، صلُح بالضم ضد فسد، وأصلح أتى بالصلاح، وهو الخير والصواب: وفي الأمر مصلحة أي خير، وهو الصلاح والنفع، وصلح صلوحا زال عنه الفساد، وكان نافعا أو مناسبا، وأصلح في عمله أو أمره أتى بما هو صالح نافع، وأصلح الشيء أزال فساده، واستصلح الشيء تهيأ للصلاح (3) .

---

1) انظر: لسان العرب (٣٤٨/٢) أساس البلاغة (٢٣/٢) القاموس المحيط (٢٧٧/١)، المعجم الوسيط (٥٢٢/١).

2) انظر: تاج العروس (١٨٣/٢)، أساس البلاغة (٢٣/٢).

3) انظر: المصباح المنير (١٥٧/١)، القاموس المحيط (٢٧٧/١)، المعجم الوسيط (٥٢٢/١).

ويمكن تلخيص المعنى اللغوي للمصلحة، حسب ما جاء في المصادر العربية:

١ – المصلحة هي: ما يترتب على الفعل، ويبعث على الصلاح، مما يتعطاه الإنسان من الأعمال الباعثة على نفعه أو نفع قومه.

٢ – صلح صلاحا: زال عنه الفساد، وكان نافعا أو مناسبا.

٣ – أصلح: أتى بالصلاح، وهو الخير والصواب، وأتى بما هو صالح ونافع.

٤ – أصلح الشيء: أزال فساده.

٥ – استصلح الشيء: تهيأ للصلاح.

والمفسدة: خلاف المصلحة، والاستفساد خلاف الاستصلاح، والفساد نقيض الصلاح، وقيل: الفاسد التلف والعطب، والمفسدة الضرر، والفاسد هو الساقط، ويقال: هذا الأمر فيه مفسدة له، أي فيه فساده، والفساد: أخذ المال ظلمًا [١] .

ومما تقدم يظهر من معنى " المصلحة " و " المفسدة " أن المصلحة هي المنفعة، أو الفعل الذي فيه صلاح بمعنى النفع، والمصلحة بهذا المعنى الأخير ضد المفسدة، فهما نقيضان لا يجتمعان [٢] .

ثانيًا: المعنى الاصطلاحي الشرعي :

المراد من الاستصلاح – عند الفقهاء – هو " بناء الأحكام الفقهية على مقتضى المصالح " والمراد المصالح التي تجتلب بها المنافع، وتجنب المضار، والتي جاءت الشريعة الإسلامية بتحقيقها بوجه عام، ودلت نصوصها وأصولها على لزوم مراعاتها – كما سيأتي تفصيل ذلك – والنظر إليها في تنظيم سائر نواحي الحياة، ولم يحدد الشارع لها أفرادا ولا أنواعا، وهم – هنا على الأقل – يريدون بالمصلحة " اللذة أو ما كان وسيلة إليها "، كما يريدون من المفسدة " الألم، أو ما كان وسيلة إليه " [٣] .

---

١) انظر: الصحاح (٥١٩/٢)، لسان العرب (٣٣٥/٣)، أساس البلاغة (ص٣٤١)، القاموس المحيط (٣٢٣/١)، تاج العروس (٥٤٣/٢).

٢) انظر: نظرية المصلحة في الفقه الإسلامي، تأليف حسين حامد حسان (ص ٤).

٣) انظر: مختصر ابن الحاجب (٢٣٩٨/٢)، قواعد الأحكام (١٠/١ – ١٢) وهم يريدون – هنا – المصلحة الشرعية، وهي ما تنظم نواحي الحياة المختلفة.

ويقرر معظم الباحثين – وبخاصة المتأخرون منهم – أن المصلحة هي المنفعة مطلقا، كما أن المفسدة: هي المضرة مطلقا، والمراد سواء كان النفع والضرر شخصيا أو عاما، غالبا أو مغلوبا، في العاجل كان أو في الآجل، ومن الأول العلم والربح والراحة والصحة ونحوها ومن الثاني الجهل والخسارة والألم والمرض ونحوها [١] .

ونحن لا نشك أن هذا المعنى ليس مرادا عند الفقهاء والأصوليين، كما أنه لا يصلح هذا الاتجاه في حقيقة المصالح والمفاسد لبناء الأحكام الشرعية عليه، كمصدر من مصادر التشريع في الفقه الإسلامي، " فإن اللذة الحالية العارضة مثلاً قد تعقب آلاما أو مضارًا لصاحبها ولغيره، في نفسه أو شرفه أو ماله، كشرب المسكرات، وأن الراحة قد تعقب خسرانًا كبيرا. وتعبًا طويلا، وأن الربح في بعض صوره أو طرقه قد يقوم على ظلم الغير، أو أكل حقوقه بالباطل، ويعقب مفاسد كبيرة [٢] .

ليس هذا وحسب، بل " قد نجد بعض الآلام أحسن نتيجة من عدمها كآلام العلاج والمداواة، وكذلك بعض المتاعب والمصاعب قد تتوقف عليها أطيب الثمرات، ومثالاً على ذلك الجهاد في سبيل اللّه تعالى، على ما فيه من ضرر بالأنفس والأموال تتوقف عليه حياة الأجيال الحاضرة والمستقبلة في الأمة، وأمانها من خطر أعدائها " [٣] .

لهذا كله " وجب أن يتخذ للمصالح والمفاسد التي يبنى عليها التشريع العام مقياس آخر، يعتبر به الشارع مصلحة الفرد والمجتمع معا، ويوازن بين عاجل الحوائج وآجل النتائج فلا يعتبر عندئذ مصلحة أو مفسدة إلا ما اعتبره الشارع كذلك، قطعًا لفوضى المقاييس الشخصية وتضاربها، فتكون العبرة في ذلك إنما هي للاعتبار الشرعي " [٤] .

وواضح – هنا – أنا بحاجة إلى مقياس آخر للمصالح والمفاسد يعتبر مصلحة الفرد

---

١) انظر: قواعد الأحكام (١٢/١)، والاستصلاح (ص ٤٠).

٢) السابق (ص ٤٠).

٣) السابق (ص ٤٠).

٤) السابق (ص ٤٠).

ومصلحة الجماعة معا، يقطع فوضى المقاييس الشخصية وتضاربها، لهذا وذاك، يتعرض أهل العلم لبيان معنى " المصلحة " كدليل شرعي، وبالتالي نجد أنفسنا أمام اتجاهات مختلفة للفقهاء والأصوليين، للتعريف بالمصلحة وما يضادها، وأهم هذه الاتجاهات ما يلي:

الاتجاه الأول:

يعرف الغزالي (ت ٥٠٥هـ) المصلحة بأنها " عبارة في الأصل عن جلب منفعة أو دفع مضرة ولسنا نعني به ذلك، فإن جلب المنفعة ودفع المضرة، مقاصد الخلق، وصلاح الخلق في تحصيل مقاصدهم "، ليس هذا وحسب، بل " نعني بالمصلحة المحافظة على مقصود الشرع، ومقصود الشرع من الخلق خمسة: وهو أن يحفظ عليهم دينهم، ونفسهم، وعقلهم، ونسلهم، ومالهم، فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة، وكل ما يفوت هذه الأصول فهو مفسدة، ودفعه مصلحة " [1] .

وهذا التعريف يدل على أن المصلحة في الأصل جلب النفع ودفع الضرر، ليس ذلك فقط، بل جلب نفع أو دفع ضرر مقصود للشارع، فقد يعد الناس الأمر منفعة، وهو في نظر الشارع مفسدة، وبالعكس، فليس – هناك – تلازم بين المصلحة والمفسدة في عرف الناس، وفي عرف الشارع، بل المراد بالمصلحة في نظر الشارع هي: المحافظة على مقاصد الشارع، ولو خالفت مقاصد الناس، ذلك أن مقاصد الناس التي تخالف مقاصد الشارع ليست – هي في الواقع مصالح – بل أهواء وشهوات زينتها النفس، وألبستها العادات والتقاليد ثوب المصالح، فقد كان بعض أهل الفترة يرون المصلحة في وأد البنات، وحرمان الإناث من الإرث، وقتل غير القاتل، وما كانوا يعتقدون أن في شرب الخمر ولعب الميسر، ونسبة الولد إلى غير أبيه مفسدة، وفي القانون الروماني – في أوج عظمته – كان يجيز للدائن أن يسترق مدينه في الدين، وإذا لم يوجد من يرغب في شراء الدين، فإن القانون أعطى للدائنين حق اقتسام جثة

---

١) انظر: المستصفى (٢٨٦/١).

المدين، وما كان أحد في روما يرى أن في هذا الحكم مفسدة، ليس هذا وحسب، بل إن القانون الإنجليزي ظل قرابة عشرة قرون يرى أن المصلحة في حرمان الإناث من الميراث واستقلال الابن الأكبر بالتركة، ولا زال القانون الأمريكي يرى المصلحة في إطلاق حرية الموصي ولو أدى ذلك إلى أن يوصي الشخص بكل ثروته إلى خليلته، تاركًا ورثته عالة يتكففون الناس " [1] .

لذا كان من الضروري – هنا – التفرقة بين مقاصد الخلق ومقاصد الشارع، والمحافظة على الثانية وإن أدى إلى الإخلال بالأولى هي " المصلحة الشرعية "، على أن هذه المصلحة لا تؤدي إلى الإخلال بالمصالح العادية.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن رجوع المصلحة إلى المقاصد الشرعية في الجملة شرط أساسي في اعتبارها مصلحة، وبالتالي يبقى النظر في اعتبار الشارع وعدم اعتباره، ونوع هذا الاعتبار للمصلحة، إذ مجرد حكم العقل برجوع المصلحة إلى المقاصد الشرعية في الجملة ليس ضابطا كافيا في التعرف على المصالح الشرعية:

١ – فقد يلغي الشارع هذه المصلحة أو تلك بنص خاص.

٢ – وقد يعتبر الشارع نوع المصلحة وجنسها، فيكون إثبات الحكم بها من باب القياس، وهو اقتباس الحكم من معقول النص والإجماع.

٣ – وقد يسكت الشارع عن المصلحة، فلا يناقضها نص، ولا يشهد لجنسها شرع، فتكون مصلحة غريبة، لا يجوز التشريع بناءً عليه لأنها – حينئذ – ترادف الهوى والتشهي.

الاتجاه الثاني:

يعرف الفقيه الأصولي الحنبلي الطوفي (ت ٧١٦هـ) المصلحة بأنها: السبب المؤدي إلى الصلاح والنفع، كالتجارة المؤدية إلى الربح، وهذا بحسب العرف، أما بحسب الشرع فهي: السبب المؤدي إلى مقصود الشارع بدفع المفاسد عن الخلق، وجلب

١) انظر: الموافقات (٢/١٧٠)، نظرية المصلحة (ص ٧).

المصالح لهم، عبادة أو عادة، ثم هي تنقسم إلى ما يقصده الشارع لحقه كالعبادات، وإلى ما يقصده لنفع المخلوقين وانتظام أحوالهم كالعادات [1] .

ويلاحظ على هذا التعريف، أن المصلحة – عند أهل العرف – تطلق على كل سبب يؤدي إلى النفع، ولا شك أنه ليس – هناك – من فرق بين كون المصلحة سببًا مؤديا إلى النفع، أو أنها جلب للمنفعة، كما عبر بهذا الغزالي، وبذاك الطوفي، وبالتالي ليس – هناك – فرق بين تعريف الغزالي وتعريف الطوفي، إذ كل منهما فرَّق بين مقاصد الخلق ومقاصد الشرع، إذ المصلحة هي السبب المؤدي إلى نفع مقصود للشارع، وليس إلى مطلق نفع في عرف الناس، فالقصاص مصلحة لأنه سبب لحقن الدماء، وهو نفع مقصود للشارع يتضمن حفظ النفس.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن المصلحة عند الطوفي يكتفي بها – كدليل شرعي – متى رجعت إلى المقاصد الشرعية العامة، بل إنه يعتبر التقسيمات التي يرجع إليها معناها عند الغزالي ومن سلك سبيله، يعتبر تلك التقسيمات نوعا من التكلف والتعسف، حيث قد ثبت مراعاة الشارع للمصالح والمفاسد إجماعا، ليس هذا وحسب، بل إن الفعل إذا تضمن مصلحة مجردة حصلناها وإن تضمن مفسدة مجردة نفيناها، وإن لم يكن هذا ولا ذاك فلا بد من الترجيح [2] .

---

١) انظر: المصلحة لمصطفى زيد (ص ٢٠)، نظرية المصلحة (ص ٩)، البدعة والمصالح المرسلة (ص ٢٤٣).

٢) لسنا – هنا على الأقل – في مجال يسمح لنا بتفصيل مذهب الطوفي ورأيه في المصلحة، وكل ما يمكننا قوله هو أن الطوفي بالغ وغالى في اعتبار المصلحة، فجعلها مقدمة على النصوص القطعية إذا ما عارضتها، وهو رأي ينافي جميع المذاهب الفقهية المعتبرة لا مذهب الإمام أحمد فقط، إذ أقل ما يقال فيه أنه رأي يؤدي إلى تعطيل النصوص التشريعية بنظر اجتهادي عقلي محض.

ولعل من المفيد – هنا – أن الطوفي قد نشر له كتاب اسمه " البلبل في أصول الفقه " وهو مختصر من كتاب الروضة لابن قدامة وقد شرح هذا المختصر الطوفي كذلك وأسماه " شرح مختصر الطوفي " وقد نشر هذا الشرح أخيرًا بتحقيق الدكتور إبراهيم آل إبراهيم وقد طبع في طبعته الأولى سنة ١٤٠٩ هـ – ١٩٨٩ م، بمطابع الشرق الأوسط.

وقد تكلم الطوفي عن المصلحة وشروطها في هذين الكتابين وقرر بصراحة أنها لا يجوز أن تخالف النص القطعي، فقد يكون ما أشيع عنه رأيا سابقا له ورجع عنه، أو أنه أسيء فهم كلامه أو أنه أساء التعبير عن مراده.

انظر: نزهة الخاطر العاطر، لابن بدران (٤١٥/١) المصلحة لمصطفى زيد (ص ٢٠)، نظرية المصلحة (ص ٩ – ١١)، الاستصلاح (ص ٧٥ – ٧٦).

الاتجاه الثالث:

يعرف الفقيه الأصولي الحنفي الخوارزمي [1] (ت ٨٢٧هـ) المصلحة حسب ما يرويه عنه الشوكاني – بقوله: " المراد بالمصلحة المحافظة على مقصود الشرع بدفع المفاسد عن الخلق " [2] وهذا التعريف حصر مقاصد الشرع في دفع المفاسد عن الخلق، ومعلوم أن مقصود الشارع جلب المصالح ودفع المفاسد، ولكن الخطب سهل، وذلك أن المصلحة والمفسدة نقيضان، إذ دفع المفاسد عن الخلق يستلزم جلب المصالح لهم.

وليس هناك من فرق واضح بين هذه التعريفات، الأمر الذي يجعلنا لا نلقي اهتمامًا كبيرًا في محاولة الترجيح بينهما والموازنة بينهما، وبخاصة أنهم جميعا – على الأقل من وجهة نظرنا في مراد الطوفي – يقررون مبادئ عامة للمصلحة وهي: عدم مخالفة المصلحة لنص في الكتاب أو السنة – بطريق الافتئات عليهما، والتعطيل لهما، إلا بطريق التخصيص والبيان، وأن تكون داخلة تحت المقاصد الشرعية العامة، وكذلك عدم مخالفتها للقياس أو مصلحة أرجح منها مما يقتضي الجمع بين المصالح المتعارضة [3] .

---

١) هو محمد بن إسحاق الخوارزمي، شمس الدين، من فضلاء الحنفية، نزل بمكة، وألف كتبا كثيرة في مختلف العلوم، وتوفي بمكة سنة (٨٢٧هـ) انظر: بغية الوعاة (ص٢٢)، إيضاح المكنون (٥٥٧/٢).

٢) انظر: إرشاد الفحول (ص٢٤٢).

٣) انظر: نظرية المصلحة (ص١١)، البدعة والمصلحة المرسلة (ص ٢٤٣).

المبحث الثاني

رعاية المصالح ودفع المفاسد من مقاصد الشرع

يعلن الفقيه الأصولي الشاطبي (ت ٧٩٠هـ) في أول كتاب المقاصد أن وضع الشرائع إنما هو لمصالح العباد في العاجل والآجل معا، ويضيف كذلك أن المعتمد في الاستدلال لهذه الدعوى إنما هو الاستقراء، حيث إنا استقرينا من الشريعة أنها وضعت لمصالح العباد استقراء لا ينازع فيه أحد، فإن اللّه تعالى يقول في بعثه الرسل، وهو الأصل:

﴿ رُسُلًا مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةٌۢ بَعْدَ ٱلرُّسُلِ ﴾ (١) .

ويقول تعالى:

﴿ وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَٰلَمِينَ ﴾ (٢) .

وقال في أصل الخلقة:

﴿ وَهُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُۥ عَلَى ٱلْمَآءِ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا ﴾ (٣) .

ويقول:

﴿ وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴾ (٤) .

ويقول أيضًا:

﴿ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلْمَوْتَ وَٱلْحَيَوٰةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا ﴾ (٥) .

---

١) سورة النساء /١٦٥.

٢) سورة الأنبياء /١٠٧.

٣) سورة هود /٧.

٤) سورة الذاريات /٥٦.

٥) سورة الملك /٢.

ليس هذا وحسب، بل إن التعليل لتفاصيل الأحكام في الكتاب والسنة أكثر من أن تحصى، كقوله تعالى بعد آية الوضوء:

﴿ مَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم مِّنْ حَرَجٍ وَلَٰكِن يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُۥ عَلَيْكُمْ ﴾ [1] .

ويقول عن الصلاة:

﴿ إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ تَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْشَآءِ وَٱلْمُنكَرِ ﴾ [2] .

وفي القصاص:

﴿ وَلَكُمْ فِى ٱلْقِصَاصِ حَيَوٰةٌ يَٰٓأُو۟لِى ٱلْأَلْبَٰبِ ﴾ [3] .

ولا شك أن الاستقراء يدل على مثل هذا، وهو – هنا – مفيد للعلم، وإذا كان الأمر كذلك، فإن الأمر مستمر في جميع تفاصيل الشريعة [4] .

هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن مقياس الصلاح والفساد إنما هو قواعد الشريعة ومقاصدها، المستفادة من نصوصها الثابتة، والتي يتألف منها نظام الإسلام، ذلك " أن الشريعة مبناها وأساسها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد، وهي عدل كلها، ورحمة كلها، ومصالح كلها، وحكمة كلها، فكل مسألة خرجت عن العدل إلى الجور، وعن الرحمة إلى ضدها، وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكمة إلى العبث، فليست من الشريعة وإن أدخلت فيها بالتأويل، فالشريعة عدل اللَّه بين عباده، ورحمته بين خلقه، وظله في أرضه، وحكمته الدالة عليه وعلى صدق رسوله – ﷺ – أتم دلالة وأصدقها، وهي نوره الذي به أبصر المبصرون، وهذا الذي به اهتدى المهتدون وشفاؤه التام الذي به دواء كل علة، وطريقه المستقيم الذي من استقام عليه فقد استقام على سواء السبيل، فهي قرة العيون، وحياة القلوب ولذة الأرواح، فهي بها الحياة والغذاء والدواء، والنور والشفاء

---

١) سورة المائدة /٦.

٢) سورة العنكبوت /٤٥.

٣) سورة البقرة /١٧٩.

٤) انظر: الموافقات (٢/٦، ٧).

والعصمة، وكل خير في الوجود فإنما هو مستفاد منها، وحاصل بها، وكل نقص في الوجود فسببه من إضاعتها [1] .

الدليل من القرآن :

ومما يستدل به على رعاية الشارع لمصلحة الخلق – بالإضافة إلى ما تقدم – ***قوله تعالى*** في شأن القرآن الكريم:

﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ قَدۡ جَآءَتۡكُم مَّوۡعِظَةٞ مِّن رَّبِّكُمۡ وَشِفَآءٞ لِّمَا فِي ٱلصُّدُورِ وَهُدٗى وَرَحۡمَةٞ لِّلۡمُؤۡمِنِينَ . قُلۡ بِفَضۡلِ ٱللَّهِ وَبِرَحۡمَتِهِۦ فَبِذَٰلِكَ فَلۡيَفۡرَحُواْ هُوَ خَيۡرٞ مِّمَّا يَجۡمَعُونَ ﴾ [2] ووجه الاستدلال من هذه الآية على المطلوب من وجوه:

١ – لقد اهتم الشارع الحكيم بوعظهم في قوله: ﴿ قَدۡ جَآءَتۡكُم مَّوۡعِظَةٞ ﴾ [3] وفيه أكبر مصالحهم، إذ في الوعظ كفهم عن الردى، وإرشادهم إلى الهدى.

٢ – وصف القرآن الكريم بأنه شفاء لما في الصدور، وذلك مما قد يحصل فيها من الشك ونحوه، وهذا مصلحة عظيمة.

٣ – وصف القرآن الكريم بالهدى وهذا – أيضًا – مصلحة عظيمة لما فيه من الهداية إلى صراط اللَّه المستقيم، ولا شك أن هذا غاية المصلحة.

٤ – وصف القرآن الكريم بالرحمة، وهذا غاية المصلحة.

٥ – إن في إضافة ما تقدم إلى فضل اللَّه تعالى ورحمته، لا بد أنه لا يصدر عنهما إلا مصلحة عظيمة.

٦ – في هذه الآية يأمر اللَّه تعالى عباده بالفرح بكل ما تقدم، وهو بمعنى التهنئة لهم، والفرح والتهنئة إنما يكونان لمصلحة عظيمة.

٧ – إن في ***قوله تعالى*** : ﴿ هُوَ خَيۡرٞ مِّمَّا يَجۡمَعُونَ ﴾ [4] والذي يجمعونه هو من مصالحهم، ولا شك أن ما كان خيرا مما يجمعون هو غاية المصلحة [5] .

---

١) انظر: أعلام الموقعين (٣/٣).

٢) سورة يونس /٥٧ – ٥٨.

٣) سورة يونس /٥٧.

٤) سورة يونس /٥٨.

٥) انظر: رفع الحرج في الشريعة الإسلامية (ص٩).

الدليل من السنة:

ليس هذا وحسب، بل إن السنة النبوية، قد اشتملت على جلب المصالح ودرء المفاسد، وليس – هناك – حديث إلا ويشتمل على جلب مصلحة، أو درء مفسدة، فمن ذلك قوله – ﷺ – « **وَلاَ يَبِعْ بَعْضُكُمْ عَلَى بَيْعِ بَعْضٍ** »[1] "، وقوله « **وَلاَ يَبِعْ حَاضِرٌ لِبَادٍ** »[2] "، وقوله « **وَلاَ تُنْكَحِ الْمَرْأَةُ عَلَى عَمَّتِهَا وَلاَ عَلَى خَالَتِهَا، إِنَّكُمْ إِنْ فَعَلْتُمْ ذَلِكُمْ قَطَعْتُمْ أَرْحَامَكُمْ** »[3] "، وقوله: « **لاَ يَخْطُبِ الرَّجُلُ عَلَى خِطْبَةِ أَخِيهِ، حَتَّى يَتْرُكَ الْخَاطِبُ قَبْلَهُ أَوْ يَأْذَنَ لَهُ الْخَاطِبُ** »[4] ".

دليل الإجماع:

يضاف إلى ما تقدم أن العلماء الذين يعتد بقولهم قد أجمعوا على أن الأحكام معللة بالمصالح ودرء المفاسد، بل إن الآيات القرآنية والأحاديث النبوية، تأتي بالتعليل لأحكامها التفصيلية، كما رأينا ذلك فيما تقدم، وكما سنراه فيما يأتي، وهكذا فباستقراء جميع الأحكام الشرعية نجد أن النصوص قد بينت في الأكثر عللها والمصالح المترتبة عليها، ويقرر الفقهاء والأصوليون – في أكثر من مناسبة – اتباع العلل، وطرح التعبد مهما أمكن، فلا بد أن تكون فيه مصلحة خفية، قد يدركها المجتهدون بالأدلة المعتبرة شرعا، وقد لا يدركونها لشدة خفائها، ولكن لا بد من الاعتقاد أن الأحكام إنما شرعت لحكم ومصالح[5] .

---

١) أخرجه مسلم وأبو داود ومالك.

انظر: شرح مسلم للنووي (١٩٧/٩)، تحفة الأحوذي (٢٨٤/٤)، نيل الأوطار (١٢١/٦).

٢) أخرجه البخاري ومسلم.

انظر: شرح مسلم (١٦٤/١٠)، سبل السلام (٢١/٣).

٣) أخرجه البخاري (فتح الباري ١٦٠/٩) ومسلم (١٠٢٨/٢)، والنسائي (٧٩/٦) وابن ماجه (٦٢١/١)، والإمام أحمد (٧٨/١).

٤) أخرجه البخاري والنسائي، والإمام أحمد عن ابن عمر وأبي هريرة.

انظر: شرح مسلم (١٩٧/٩)، نيل الأوطار (١٢٢/٦).

٥) انظر: المستصفى (٢٨٠/٢)، تعليل الحكام (ص ٩٧)، ورفع الحرج في الشريعة الإسلامية (ص ١١).

دليل العقل:

يستدل الأصوليون والفقهاء على أن أحكام اللَّه تعالى معللة بالمصالح، بأن اللَّه تعالى حكيم، والحكيم لا يصدر عنه إلا ما فيه فائدة أو مصلحة، وإلا كان ما يصدر عنه عبثًا منافيًا للحكمة، ولا جائز أن تعود هذه الفائدة على اللَّه تعالى لاستغنائه عز وجل عن ذلك، فيتعين أن تعود هذه الفائدة على العبد وبناء على هذا الاستدلال، يثبت أن كل حكم من أحكامه تعالى لفائدة العباد ومصلحتهم، والله – عز وجل – قد راعى مصلحة خلقه عمومًا وخصوصًا.

أما عموما، فقد راعى اللَّه – عز وجل – مصلحة الخلق من هذه الجهة في مبدئهم ومعاشهم: –

أما من جهة المبدأ: فحيث أوجدهم بعد العدم على الهيئة التي ينالون بها مصالحهم في حياتهم، ويجمع ذلك *قوله تعالى* :

﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلۡإِنسَٰنُ مَا غَرَّكَ بِرَبِّكَ ٱلۡكَرِيمِ . ٱلَّذِي خَلَقَكَ فَسَوَّىٰكَ فَعَدَلَكَ . فِيٓ أَيِّ صُورَةٖ مَّا شَآءَ رَكَّبَكَ ﴾ [1] .

وقوله تعالى :

﴿ ٱلَّذِيٓ أَعۡطَىٰ كُلَّ شَيۡءٍ خَلۡقَهُۥ ثُمَّ هَدَىٰ ﴾ [2] .

ومن جهة المعاش: فقد هيأ للناس أسباب ما يعيشون به ويتمتعون، من خلق السماوات والأرض وما بينهما، وجماع ذلك *قوله تعالى* :

﴿ هُوَ ٱلَّذِي خَلَقَ لَكُم مَّا فِي ٱلۡأَرۡضِ جَمِيعٗا ﴾ [3] .

وفي آية أخرى يقول تعالى:

﴿ وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلۡأَرۡضِ جَمِيعٗا مِّنۡهُ ﴾ [4] .

---

١) سورة الانفطار /٦ – ٨.

٢) سورة طه /٥٠.

٣) سورة البقرة /٢٩.

٤) سورة الجاثية /١٣.

وقوله تعالى :

﴿ فَلْيَنظُرِ ٱلْإِنسَـٰنُ إِلَىٰ طَعَامِهِۦٓ . أَنَّا صَبَبْنَا ٱلْمَآءَ صَبًّا . ثُمَّ شَقَقْنَا ٱلْأَرْضَ شَقًّا . فَأَنۢبَتْنَا فِيهَا حَبًّا . وَعِنَبًا وَقَضْبًا . وَزَيْتُونًا وَنَخْلًا . وَحَدَآئِقَ غُلْبًا . وَفَـٰكِهَةً وَأَبًّا . مَّتَـٰعًا لَّكُمْ وَلِأَنْعَـٰمِكُمْ ﴾ [1] .

هذا من جهة رعاية الباري عز وجل لمصالح العباد من جهة العموم، أما من جهة الخصوص، فيقرر بعض الفضلاء أنها من جهة رعاية مصلحة المعاد في حق السعداء، حيث هداهم اللّٰه تعالى إلى سبيله المستقيم، ووفقهم لنيل الثواب الجزيل يوم القيامة.

وعند التحقيق إنما راعى مصلحة العباد عموما، حيث دعا الجميع إلى الإيمان المؤدي إلى مصلحة المعاد، فقد دعا – دون شك – الجميع إلى الإيمان المؤدي إلى مصلحة المعاد، ولكن بعضهم فرط بعدم الإجابة بدليل *قوله تعالى* :

﴿ وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَـٰهُمْ فَٱسْتَحَبُّوا۟ ٱلْعَمَىٰ عَلَى ٱلْهُدَىٰ ﴾ [2] .

أما التوفيق والهداية فكانا خاصين، ويدل عليه *قوله تعالى* :

﴿ وَٱللَّهُ يَدْعُوٓا۟ إِلَىٰ دَارِ ٱلسَّلَـٰمِ وَيَهْدِى مَن يَشَآءُ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴾ [3] .

وواضح مما تقدم أنه من المحال أن يراعي اللّٰه – عز وجل – مصلحة عباده في مبدئهم ومعاشهم ومعادهم ثم يهمل مصلحتهم في الأحكام الشرعية، إذ هي أهم، فكانت بالمراعاة أَوْلى، ولأنها أيضًا من مصلحة معاشهم، إذ بها صيانة نفوسهم وأعراضهم وعقولهم وأموالهم، ولا معاش بدونها – كما سيتضح ذلك قريبا – فوجب القول – حينئذ – أن اللّٰه تعالى رعاها لهم [4] .

---

١) سورة عبس /٢٤ – ٣٢.

٢) سورة فصلت /١٧.

٣) سورة يونس /٢٥.

٤) انظر: تفصيل مسألة التعليل في كل من الأحكام لمصطفى شلبي (ص ٩٨ – ٩٩)، رفع الحرج في الشريعة الإسلامية (ص ١٢).

أقسام المقاصد الشرعية

من خلال جلب المصالح ودرء المفاسد

يقسم أهل العلم المقاصد الشرعية إلى قسمين: -

الأول : المقاصد الدنيوية ، وهي ما رجعت إلى تحصيل مصلحة تتعلق بالدنيا، أو دفع مفسدة كذلك.

الثاني : المقاصد الأخروية، وهي ما ترجع إلى تحصيل مصالح تتعلق بالآخرة أولاً ومن حيث المبدأ، ولا يمنع أن يؤدي إلى مصلحة دنيوية كالتعارف في الحج والوحدة الإسلامية.

أما بالنسبة للمقصود الدنيوي، فإن جمهور الأصوليين والفقهاء – هو ما يعنينا هنا – يقسمونه إلى ثلاثة أقسام رئيسة وهي:

الأول: الضروريات.

الثاني: الحاجيات.

الثالث: التحسينيات.

وهذه الأنواع الثلاثة هي أقسام المصالح وما يضادها باعتبار المقاصد الشرعية، أي باعتبار جلب المنفعة ودفع المفسدة، وجميع الأحكام الشرعية ترجع إلى رعاية المقاصد الثلاثة، الأمر الذي يجعلنا نستنتج أنه ما انفك عن رعاية أمر مقصود فليس بحكم شرعي.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن المقاصد الدنيوية وحصرها في " الضروريات " و " الحاجيات " و " التحسينيات " إنما هو بسبب أن الشارع الحكيم إنما أراد من وضع الشرائع مصالح العباد في العاجل والآجل معا، ومصلحة الخلق فيما كلفهم به الشارع

من أحكام شرعه، ترجع في الواقع إلى حفظ مقاصد الشريعة في الخلق، وهذه المقاصد لا تعدو ثلاثة أنواع: الضرورية والحاجية والتحسينية.

فإن كانت مصلحة الخلق فيما شرع من أحكام، قد بلغت حد الضرورة، التي لا بد من وجودها، لاستقامة المصالح الدنيوية، ولا بد منها في قيام مصالح الدين، كوجوب الجهاد حفظًا للدين، وشرعية القصاص حفظًا للنفس، فهو ضروري.

وإن كان الباعث لم يصل إلى حد الضرورة، لكنه محتاج إليه من حيث التوسعة على العباد، ورفع الضيق عن المكلف، والمؤدي في الغالب إلى المشقة والحرج، ولا يبلغ الفساد في مصالح العامة، فهي الحاجي.

أما إن كان هناك ضرورة داعية إلى مشروعيتها، أو لم يكن المكلف محتاجا إليها من حيث التوسعة ورفع الضيق، وإنما الداعي إليها، هو الأخذ بما يليق من محاسن العادات، فهو تحسيني [1] .

وسنتناول هذه المقاصد بأقسامها الثلاثة بالتفصيل الآتي:

الفرع الأول: الضروريات

الضروري في اللغة ، نسبة إلى الضرورة، وهي الحاجة، والاضطرار والاحتياج إلى الشيء [2] .

والضروريات على ما سيأتي هي حفظ الدين والنفس والنسب والعقل والمال، وإنما سميت الضروريات نسبة إلى الضرورة وهي الحاجة، والحاجة، لا تندفع إلا بحصول هذه الأمور الخمسة.

أما في الاصطلاح: فقد عرف الإِمام الشاطبي الضروريات في كتابه الموافقات – عند الحديث عن المقاصد الضرورية – بـــ " أنها لا بد منها في قيام مصالح الدين

---

١) انظر: الموافقات للإِمام الشاطبي (٢/٨ – ١١).

٢) انظر: لسان العرب (٦/١٥٢، ١٥٣) والقاموس المحيط (٢/٧٧) ومختار الصحاح ص: (٤٠٣) مادة (ضرر).

والدنيا، بحيث إذا فقدت لم تجر مصالح الدنيا على استقامة، بل على فساد وتهارج وفوت حياة، وفي الأخرى فوت النجاة والنعيم، والرجوع بالخسران المبين " [1] .

والمراد بالضروري: ما بلغ حد الضرورة، لا نهايتها وغايتها، والدليل على ذلك تفاوت أقسام الضروريات من حفظ الدين، والنفس، والنسب، والعقل، والمال، مع اشتراكها في البلوغ إلى حد الضرورة، إذ لو كان المراد نهاية الضرورة وغايتها لم يصدق بغير أعلاها وهو حفظ الدين [2] ومعنى كونه ضروريا: أنه لا يمكن الاستغناء عنه في أي وقت من الأوقات، فهو ضروري للحياة، وانتظام أحوال الناس ومعاشهم في الدنيا، ومصلحة معادهم في الآخرة.

أنواع الضروري

الضروري هو: ما تصل الحاجة إليه إلى حد الضرورة، وينقسم قسمين:

القسم الأول : ما هو ضروري في أصله، وهو المتضمن حفظ مقصود من الكليات الخمس، التي اتفقت الأمم على حفها.

القسم الثاني : وهو ما لم يكن أصلا، وهو كالتتمة والتكملة للضروري الأصلي ومعناه، ما لا يستقل بالضرورة بنفسه بل بطريق الانضمام إلى الضروري في أصله، فله تأثير في نفس الضروري الأصلي، فيكون في حكمه مبالغة في مراعاته.

القسم الأول:

الضروري الأصلي، وأنواعه خمسة هي: حفظ الدين والنفس والعقل والنسب والمال، وزاد بعض المتأخرين كابن السبكي في جمع الجوامع، والطوفي في شرح مختصر الروضة، نوعا سادسًا وهو حفظ العرض [3] وهو موضوع المدح والذم.

---

١) الموافقات في أصول الشريعة / للشاطبي (٢/٨).

٢) انظر: حاشية العطار على شرح الجلال المحلي (٢/٣٢٢).

٣) انظر: شرح مختصر الروضة، الطوفي (٢/٤٤٢) جمع الجوامع وشرحه مع حاشية البناني (٢/٢٨٠).

أما القسم الثاني:

فسوف يأتي الحديث عنه إن شاء اللّه في أثناء بحث حفظ الضروريات.

ويمكن تعليل حصر الضروريات في هذين القسمين من وجهين: -

الأول: أن العلماء الذين حصروا المصالح الضرورية في الأنواع الخمسة، تتبعوا المصالح فلم يجدوا فيها ضروريا غير ما تقدم، قال الآمدي: " والحصر في هذه الخمسة أنواع إنما كان نظرا إلى الواقع، والعلم بانتفاء مقصد ضروري خارج عنها في العادة [1] .

وقال ابن أمير الحاج في شرح التحرر: " وحصر المقاصد في هذه ثابت بالنظر إلى الواقع وعادات الملل والشرائع بالاستقراء " [2] .

الثاني: أن هذه الضروريات من الأمور المهمة، التي يرتبط بها نظام الكون، ولذا لم تهدر في ملة من الملل، ولم تخل شريعة من الشرائع في رعايتها، والمحافظة عليها، لكونها من المهمات التي نظام العالم مرتبط بها، ولا يبقى النوع مستقيم الأحوال بدونها.

وهذا القول مقبول إلى حد ما، ذلك لأن حفظ الدين، معروف لدى الأمم السابقة، وقد حل بالأمم الماضية لما خالفوا رسلهم - العذاب الأليم - ذلك أن القصد من وضع الشرائع هو معرفة الخالق سبحانه، ودرك أحكامه التي ينتظم - بواسطتها - المجتمع، إذ القصد من وضع الشريعة ابتداء إنما هو لمصالح العباد في العاجل والآجل معا.

وكذلك حفظ النفس كان معروفا لدى الشرائع السابقة، فكان قتل النفس المعصومة محرما، كما أخبر عن ذلك اللّه تعالى في كتابه العزيز:

﴿ وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَآ أَنَّ ٱلنَّفْسَ بِٱلنَّفْسِ وَٱلْعَيْنَ بِٱلْعَيْنِ وَٱلْأَنفَ بِٱلْأَنفِ وَٱلْأُذُنَ بِٱلْأُذُنِ وَٱلسِّنَّ بِٱلسِّنِّ وَٱلْجُرُوحَ قِصَاصٌ ۚ فَمَن تَصَدَّقَ بِهِۦ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَّهُۥ ۚ وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ ﴾ [3] .

---

١) الأحكام / للآمدي (٢٧٤/٢).

٢) التقرير والتحبير شرح التحرير (١٤٤/٣).

٣) سورة المائدة /٤٥.

وأما حفظ النسب فكان معروفا لدى تلك الأمم، وكان النكاح مشروعا عندهم، وقد أطبقت جميع الشرائع على تحريم جريمة الزنا، فلم يكن مباحا في شريعة قط.

وأما حفظ الأموال فالقرآن الكريم يخبرنا أنه كان مرعيا في الأمم السابقة، قال تعالى:

﴿ وَإِلَىٰ مَدْيَنَ أَخَاهُمْ شُعَيْبًا ۚ قَالَ يَـٰقَوْمِ ٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَـٰهٍ غَيْرُهُۥ ۖ وَلَا تَنقُصُوا۟ ٱلْمِكْيَالَ وَٱلْمِيزَانَ ۚ إِنِّىٓ أَرَىٰكُم بِخَيْرٍ وَإِنِّىٓ أَخَافُ عَلَيْكُمْ عَذَابَ يَوْمٍ مُّحِيطٍ . وَيَـٰقَوْمِ أَوْفُوا۟ ٱلْمِكْيَالَ وَٱلْمِيزَانَ بِٱلْقِسْطِ ۖ وَلَا تَبْخَسُوا۟ ٱلنَّاسَ أَشْيَآءَهُمْ وَلَا تَعْثَوْا۟ فِى ٱلْأَرْضِ مُفْسِدِينَ ﴾ [(١)] .

أما حفظ العقل بتحريم المسكرات، فهو يختلف عن غيره، حيث وقع خلاف بين الكاتبين والباحثين.

فمنهم من قال: إن الخمر وغيرها من المسكرات كانت محرمة في الشرائع السابقة كالزنا والقتل.

بينما ذهب آخرون إلى أنها كانت مباحة في الشريعة الموسوية والعيسوية، بل كانت مباحة في صدر الإسلام [(٢)] .

ويمكن أن يقال هنا: إن الشرائع متفقة على تحريم الخمر جملة، ولم يكن على وجه التفصيل، والدليل على أن هذه الضروريات الخمسة كانت محرمة في الشرائع السابقة، هو ما انعقد عليه إجماع الأمة المحمدية، واستقرت عليه الشريعة الإسلامية، من أن تحريم هذه الأمور الخمسة ووجوب رعايتها والحفاظ عليها، كان مشتركًا بين جميع رسالات الأنبياء عليهم أفضل الصلاة وأتم التسليم.

ويقرر القرافي أن الضروريات – مع اختلاف العلماء في عددها – متفق على تحريمها، فما أباح اللّه الأديان بإباحة الكفر، وانتهاك المحرمات، وكذلك لم يبح

١) سورة هود /٨٤ – ٨٥.

٢) انظر: البحر المحيط للزركشي (٩٤/٣ / أ) مخطوط. إرشاد الفحول (ص ٢١٦). أحكام القرآن لابن العربي (١٥٠/١).

العرض بالقذف والسباب، ولا الأموال بالسرقة والغصب، ولا الأنساب بإباحة الزنا، ولا العقول بإباحة المسكرات، ولا النفوس بالقتل [١] .

ويقول العز بن عبد السلام بعد ذكره أن معظم المصالح معروفة للعقلاء " واتفق الحكماء على ذلك، وكذلك الشرائع، على تحريم الدماء والأبضاع، والأموال، والأعراض، وعلى تحصيل الأفضل، فالأفضل من الأقوال والأعمال.. " [٢] .

الإجماع على مراعاة الضروريات في جميع الملل:

ذكر علماء الأصول إجماع جميع الملل والشرائع على مراعاة الضروريات: فقال القرافي: " الكليات الخمس: حكى الغزالي وغيره إجماع الملل على اعتبارها، وأن اللَّه تعالى ما أباح النفوس، ولا شيئًا من الخمسة المتقدمة في ملة من الملل وأن المسكرات حرام في جميع الملل، وإن وقع الخلاف في اليسير الذي لا يسكر، ففي الإسلام هو حرام وفي الشرائع المتقدمة حلال، أما القدر المسكر فحرام إجماعا من الملل. " [٣] .

وهذا الذي ذكره القرافي عن الغزالي هو معنى قوله في المستصفى: " وتحريم تفويت هذه الأصول الخمسة، والزجر عنها، يستحيل أن لا تشتمل عليه ملة من الملل، وشريعة من الشرائع، التي أريد بها إصلاح الخلق، ولذلك لم تختلف الشرائع في تحريم الكفر والقتل والزنا والسرقة وشرب المسكر " [٤] .

وقوله في شفاء الغليل: " فلم تشتمل ملة قط على تحليل سكر، وإن اشتملت على تحليل القدر الذي لا يسكر، من جنس المسكر " [٥] .

وبالنظر إلى الواقع فإنه لم تخل ملة من الاستصلاح، فقد دل الكتاب العزيز الذي أنزل على نبينا محمد – ﷺ – أن شرائع الأمم السابقة، قد روعيت فيها

١) انظر: تنقيح الفصول للقرافي (ص: ٣٩٢).

٢) قواعد الأحكام (١/٥).

٣) شرح تنقيح الفصول / للقرافي (ص: ٣٩٢).

٤) المستصفى مع شرح مسلم الثبوت (١/٢٨٨).

٥) شفاء الغليل (ص: ١٦٤).

مصالح العباد بالنظر إلى ذلك الزمان، كيف لا ؟ وقد جاءت هذه الشرائع من الباري عزَّ وجل، قال تعالى:

﴿ وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَآ أَنَّ ٱلنَّفْسَ بِٱلنَّفْسِ ﴾ [1] .

فهذه الآية تدل على شرعية وجوب القصاص في القتل العمد العدوان، وتدل على أن الشرائع السابقة قد روعيت فيها مصالح العباد [2]

.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى من تتبع سير الأنبياء وما حدث لهم مع قومهم من التكذيب والإيذاء بسبب أنهم يأمرون بالصلاح وينهون عن الفساد، ويعملون لذلك بكل ما أوتوا من قوة واستطاعة، وما ذاك إلا امتثالاً لأوامر اللّٰه تعالى، وهم معصومون عن المخالفة، ولا ينطقون عن الهوى، ومن ذلك *قوله تعالى* حكاية عن شعيب مع قومه:

﴿ وَلَا تَبْخَسُواْ ٱلنَّاسَ أَشْيَآءَهُمْ وَلَا تُفْسِدُواْ فِى ٱلْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَٰحِهَا ۚ ذَٰلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ ﴾ [3] .

وقال تعالى:

﴿ وَلَا تَبْخَسُواْ ٱلنَّاسَ أَشْيَآءَهُمْ وَلَا تَعْثَوْاْ فِى ٱلْأَرْضِ مُفْسِدِينَ ﴾ [4] .

وقد بيّن المفسرون المراد منها، فقرروا: أن النهي عن الإفساد في الأرض يدخل فيه المنع من إفساد النفوس بالقتل وبقطع الأعضاء، وإفساد الأموال بالغصب والسرقة، وإفساد الأديان بالكفر والبدعة، وإفساد الأنساب بالزنا والقذف، وإفساد العقول بشرب الخمور والمسكرات، فقوله: ﴿ وَلَا تُفْسِدُواْ فِى ٱلْأَرْضِ ﴾ [5] منع من فساد الدين بالمعاصي والذنوب، وقوله: ﴿ وَلَا تَبْخَسُواْ ٱلنَّاسَ أَشْيَآءَهُمْ ﴾ [6] منع من فساد الدنيا، بالمحافظة على المصالح المعتبرة وهي النفوس والأموال والأنساب والأديان فالآيات جامعة للنهي عن مفاسد الدنيا والدين.

وقوله: ﴿ بَعْدَ إِصْلَٰحِهَا ۚ ﴾ [7] يحتمل أن المراد: بعد أن صلحت الأرض بمجيء

---

١) سورة المائدة /٤٥.

٢) انظر: نبراس العقول، عيسى منون (١/٢٧٩).

٣) سورة الأعراف /٨٥.

٤) سورة هود /٨٥. سورة هود، الآية (٨٥).

٥) سورة الأعراف /٨٥.

٦) سورة الأعراف /٨٥.

٧) سورة الأعراف /٨٥.

الأنبياء بعد أن كانت فاسدة بخلوها منهم، فنهاهم عن الفساد بعد أن صارت صالحة.

ويحتمل أن المراد: بعد تكثير النعم والمنافع للخلق، والموافقة لمصالح الدارين.

وكل ذلك يرجع إلى ترك الفساد والإيذاء، والنهي عن الكفر والتمرد عن قبول الشرائع [١] .

حفظ الضروريات:

معنى الحفظ:

الحفظ في اللغة له عدة معان والمناسب منها هنا معنيان:

الأول: الرعاية، فيقال مثلاً: حفظ المال وحفظ السر بمعنى رعاه، والحفظ التعاهد وقلة النسيان [٢] .

الثاني: الحفظ بمعنى الاستظهار، يقال: حفظت القرآن، أي استظهرته، وصرت أقرؤه من غير نظر إلى كتاب [٣] .

وفي بحث مقاصد الشريعة عند الأصوليين ذكروا له معنيين: -

الأول : حفظ الشيء بمعنى القيام به وتثبيته، فحفظ المال مثلاً: القيام به وتنميته بالوسائل التي تؤدي إلى ذلك كالبيع والشراء، والمراد تنميته إذا كان قاصرا عن درجة الوفاء بما يحفظ النفس وغيرها [٤] .

الثاني : حفظ الشيء بمعنى صونه مما يضيعه، كالإسراف والسرقة والحرق في المال، فحفظ المال مثلاً: المحافظة عليه مما فيه إتلافه كالسرقة ونحوها [٥] .

وهذان المعنيان مرادان عند الأصوليين، وكل واحد منهما يناسب أحد المعنيين اللغويين.

---

١) انظر: التفسير الكبير للإمام فخر الدين الرازي (١٧٤/١٤).

٢) انظر: مختار الصحاح (ص: ١٤٤)، ولسان العرب (٣٢٠/٩).

٣) انظر: مختار الصحاح (ص: ١٤٤)، ولسان العرب (١٩٩/٦ - ٢٠٠).

٤) انظر: الموافقات بتقرير الشيخ دراز (٨/٢، ٢٨/٤).

٥) انظر: المرجع السابق.

وحفظ الضروريات عند أهل العلم يتحقق بأمرين: -

الأمر الأول : وجودي، وهو ما يوجد بوجوده المقصد، وذلك عبارة عن مراعاة المقاصد من جانب الوجود، وتكون مراعاتها بما يقيم أركانها، ويثبت قواعدها، وتتحقق مراعاة الضروريات من جانب الوجود بثلاثة أمور: -

أ - العبادات: وهي راجعة إلى حفظ الدين من جانب الوجود، كالإيمان، والنطق بالشهادتين، والصلاة، والزكاة، والصيام، والحج.

ب - المعاملات: وهي راجعة إلى حفظ النسل والمال من جانب الوجود أيضًا، كانتقال الأملاك بعوض أو بغير عوض، بالعقد على الرقاب، أو المنافع، أو الأبضاع.

ج - العادات: وهي راجعة إلى حفظ النفس والعقل من جانب الوجود كذلك، كتناول المأكولات، والمشروبات، والملبوسات، والمسكونات، التي يتوقف عليها بقاء الحياة والعقل.

الأمر الثاني : عدمي، وهو ما يكون عدمه سبب في وجود المقصود، وهذا عبارة عن مراعاة الضروريات من جانب العدم، ومراعاتها من جانب العدم يعني: دفع الاختلال الواقع، والمتوقع فيها، ويتحقق ذلك بشيء واحد هو الجنايات.

وهي الأفعال المحظورة التي تخل بالنفس، والعقل، والنسل، والمال، وهي ما كانت عائدة على تلك الضروريات بالإبطال، فشرع فيها ما يدرأ ذلك الإبطال، ويتلافى تلك المصالح، كحفظ النفس بالقصاص والديات، وحفظ العقل والنسل بالحد، وحفظ الأموال بالقطع والتضمين [1].

مكمل الضروري:

الضروريات الخمس السابقة ينضم إليها ما هو كالتتمة والتكملة لها ويعرفه الإمام الشاطبي بأنه " ما لو فرضنا فقده لم يخل بحكمتها الأصلية " [2].

١) انظر: الموافقات (٣/٨ - ١٠).

٢) السابق (٢/١٢).

ويذكر الإمام الشاطبي أن كل تكملة، لها من حيث هي تكملة شروط، وهو أن لا يعود اعتبار المكمل على الأصل بالإبطال، ذلك أن كل تكملة يفضي اعتبارها إلى رفض أصلها – سواء كانت من الضروريات أو من الحاجيات أو من التحسينيات – لا يصح اشتراطها لأمرين: –

أولاً : أن في إبطال الأصل إبطال التكملة، لأن التكملة مع ما كملته كالصفة مع الموصوف، فإذا كان اعتبار الصفة يؤدي إلى إبطال الموصوف، لزم من ارتفاع الموصوف الصفة أيضًا، ذلك أن اعتبار التكملة على هذا الوجه مؤد إلى عدم اعتبارها؛ إذ هو محال لا يتصور، وإذا لم يكن متصورا، لم تعتبر التكملة، ويعتبر الأصل فقط.

الثاني : أن العمل على حصول الضروري الأصلي هو المقصود فإذا كان اعتبار ما هو كالتتمة والتكملة له يؤدي إلى زواله، كان زوال المكمل أوْلى، من زوال المقصود الأصلي، لما بينهما من التفاوت، فيجب ترجيح المقصود الأصلي على التكميلي، إذ التكملة كالمساعد الأصلي، فإذا عارضته فلا تعتبر [1] .

وذلك يتضح بالمثال: فإن حفظ النفس مقصد ضروري، وحفظ المروءة أمر مستحسن، ولذلك حرمت النجاسات للحفاظ على المروءات، وإجراء للناس على محاسن العادات، لكن إذا دعت الضرورة إلى المحافظة على النفس بتناول النجس وإهدار المروءة، كان الحفاظ على النفس بتناول النجس أوْلى، وسوف يأتي مزيد أمثلة للمكملات إن شاء اللَّه.

ونبين هنا كل واحد من الضروريات، على وجه التفصيل، من حيث المراد بكل منها وكيفية حفظها وأمثلتها، ومكملاتها، فأقول: –

١) بتصرف من الموافقات (٣/١٤).

الأول: حفظ الدين

تقدم قريبا معنى الحفظ،

أما الدين في اللغة فهو

: الطاعة والانقياد، والعدة والشأن [1] .

أما في الاصطلاح : فيمكن تعريفه بأنه: وضع إلهي يرشد إلى الحق في الاعتقاد، وإلى الخير في السلوك والمعاملات، وإلى الصلاح في الحال والفلاح في المآل.

وإذا كان الدين وضعا إلهيًّا جاء به الرسل عن اللّٰه عز وجل. فإن حفظ الدين الذي هو أحد الضروريات يعني: حفظ ما جاء به الأنبياء *عليهم السلام* ، وما جاء به الأنبياء ليس قاصرا على الدين الذي هو أحد الضروريات، بل هو شامل لجميع الضروريات الخمس، فإن كل واحد منها جاءت الرسل بحفظه ورعايته.

ولكن ليس الأمر كذلك، فليس المراد بالدين هنا ما عرفناه سابقا بأنه وضع إلهي، بل المراد به معنى خاص يعرف به في مباحث مقاصد الشريعة، وهو عبارة عن الإِيمان وأركان الإِسلام الخمسة: من النطق بالشهادتين، والصلاة، والزكاة والصيام والحج، كما قال الشاطبي [2] والإِحسان كما يراه في موضع آخر [3] .

فمعنى حفظ الدين – كما يراه الشاطبي – حاصل بثلاثة أشياء هي: حفظ الإِيمان، وحفظ الإِسلام، وحفظ الإِحسان.

ما يكون به حفظ الدين : حفظ الدين يكون بأمرين:

الأول : حفظه من جانب الوجود، بما يقيم أركانه ويثبت قواعده.

---

١) انظر: مختار الصحاح للرازي (ص: ٢١٨)، ولسان العرب (٢٧/١٧، ٢٨).

٢) انظر: الموافقات (٨/٢).

٣) انظر: الموافقات (٢٧/٤).

الثاني : حفظه من جانب العدم، بدفع الاختلال الواقع والمتوقع فيه.

ففي دائرة حفظ الدين من جانب الوجود نجد أصول العبادات، وأصول العبادات هي: الإيمان، والإسلام، والإحسان.

أما حفظ الدين من جانب العدم، فهو مراعاة النواهي، واجتناب ما يؤدي إلى اختلال أصول العبادات، الواقع فيها من جانب الكفر والشرك والنفاق، أو المتوقع من الردة ونحوها.

فحفظ الدين – هنا – من جانب العدم يكون بمشروعية الجهاد في سبيل اللَّه تعالى بقتال أهل الكتاب، والمشركين، كما في *قوله تعالى* : ﴿ وَقَٰتِلُواْ ٱلۡمُشۡرِكِينَ كَآفَّةٗ كَمَا يُقَٰتِلُونَكُمۡ كَآفَّةٗۚ وَٱعۡلَمُوٓاْ أَنَّ ٱللَّهَ مَعَ ٱلۡمُتَّقِينَ ﴾ [1] .

وحفظ الدين من جانب العدم يكون – أيضًا – بعقوبة المرتد، والداعي إلى البدعة المخلة بالدين، إذ المرتد خارج عن الدين، والداعي إلى البدعة داع إلى الردة والخروج عن الدين، فهذه تؤدي إلى ضياع الدين، فشرعت الزواجر عن الردة والبدعة، بقتل المرتد وزجر المبتدع، فيبقى الدين محفوظا، وقد قال ﷺ : « **مَنْ بَدَّلَ دِينَهُ فَاقْتُلُوهُ** » [2] ".

ويكون حفظ الدين أيضًا من جانب العدم بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، الذي يتناول الترغيب في الطاعات والترهيب بالوعيد على المعاصي [3] .

مكمل حفظ الدين:

مكمل حفظ الدين، هو ما لا يستقل بالضرورة بنفسه، بل تكون ضروريته تابعة لضرورة حفظ الدين.

---

١) سورة التوبة /٣٦.

٢) أخرجه البخاري في الجهاد باب لا يعذب بعذاب اللَّه (٧٥/٤). وأخرجه الإمام أحمد في مسنده (٢٨٢/١، ٢٨٣). وأخرجه أبو داود في كتاب الحدود باب الحكم فيمن ارتد (٥٢٠/٤) وأخرجه النسائي في كتاب تحريم الدم باب الحكم في المرتد (١٠٤/٧، ١٠٥).

٣) انظر: شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع (٢٨٠/٢) والأحكام للآمدي (٢٧٤/٢) والتحرير (٤٣٣) وتيسير التحرير (٣٠٦/٣).

ويشترط لمكمل حفظ الدين: أن لا يعود اعتباره على مقصود حفظ الدين بالإِبطال، فكل تكملة تفضي إلى رفض أصلها عند اعتبارها، لا يصح اشتراطها عند ذلك [1] .

مثال مكمل حفظ الدين:

١ – إظهار شعائر الدين: مكمل لضرورة حفظ الدين، كصلاة الجماعة في الفرائض والسنة وصلاة الجمعة.

٢ – ذهب بعض الأصوليين إلى أن المقصود من شرع عقوبة الداعي إلى البدع، مكمل لضرورة حفظ الدين، وليس هو ضروريا أصليا. بينما يرى آخرون أن عقوبة المبتدع ليست مكملة لضرورة حفظ الدين، فالدين لا يحفظ إلا بقتال الكفار ومعاقبة المبتدع الداعي إلى بدعة، ولذلك شرع الجهاد لمقاتلة أهل الحرب، وزجر المبتدع الداعي إلى البدعة المفضية إلى الكفر [2] .

٣ – قتل المرتد، واعتبار البلوغ في قتله، مكمل لضرورة حفظ الدين.

وقال الإِمام الشاطبي: مكمل حفظ الدين ثلاثة أشياء: –.

الأول: الدعاء إليه بالترغيب والترهيب.

الثاني: جهاد من عانده أو رام إفساده.

الثالث: تلافي النقصان الطارئ في أصله [3] .

ويلاحظ أن اعتبار التكملة هنا لا يعود على أصلها، وهو حفظ الدين بالإِبطال ومثال ما اختل فيه هذا الشرط: الجهاد مع ولاة الجور، فقد ذهب العلماء إلى جوازه، ولذلك قال الإِمام مالك رحمه

---

١) انظر: الموافقات (١٣/٢).

٢) انظر: تيسير التحرير (٣٠٦/٣)، والتقرير والتحبير (١٤٣/٣)، وجمع الجوامع وشرحه للجلال المحلي وتقرير الشربيني عليه (٢٨٠/٢).

٣) انظر: الموافقات (٢٧/٣).

اللّه: لو ترك ذلك لكان ضررا على المسلمين وذلك لأن الجهاد ضروري لحفظ الدين، والوالي في الجهاد ضروري، ومن شروط الولاية العدالة، والعدالة فيه مكملة لضرورة وجوب نصب الوالي، وكما تقدم – المكمل إذا عاد على الأصل بالإبطال لم يعتبر، فلو اشترط العدالة دائما كما هنا لتعطل الجهاد، ولذلك جاء الأمر بالجهاد مع ولاة الجور عن النبي – ﷺ – [1] .

الثاني : حفظ النفس ويكون بأمرين: –.

الأول : من جانب الوجود، بما يكون به استقرارها وثباتها.

والثاني : من جانب العدم: بما يدرأ عنها الهلاك ويضمن لها البقاء المدة المقدرة لها.

وفي دائرة حفظ النفس من جانب الوجود: نجد " العادات " وهي ما يختص بنفس الإنسان و " المعاملات " وهي ما كانت راجعة إلى مصلحة الإنسان مع غيره.

فالعادات راجعة إلى حفظ النفس من جانب الوجود، كالمأكولات والمشروبات والملبوسات والمسكونات، وما أشبه ذلك، والمراد أصل الغذاء والشراب واللباس والمسكن، الذي يتوقف عليه بقاء الحياة، وتقوم به البنية ويسد به الرمق، وهو ما يكون بفقده تلفها [2] .

فنجد الشارع الحكيم يحل لنا الطيبات من الأغذية، والمأكولات، والمشروبات، وهو ما كان عائدا إلى حفظ النفس من الداخل، كما في *قوله تعالى* :

﴿ كُلُواْ مِن طَيِّبَٰتِ مَا رَزَقۡنَٰكُمۡ ﴾ [3] .

وقال تعالى:

﴿ يَٰبَنِيٓ ءَادَمَ خُذُواْ زِينَتَكُمۡ عِندَ كُلِّ مَسۡجِدٖ وَكُلُواْ وَٱشۡرَبُواْ وَلَا تُسۡرِفُوٓاْۚ إِنَّهُۥ لَا يُحِبُّ ٱلۡمُسۡرِفِينَ ﴾ [4] .

ومن جهة أخرى نرى الشارع الحكيم يوجهنا إلى اتخاذ الملبوسات مما نستتر به

---

١) انظر: الموافقات للشاطبي (٢/١٥).

٢) انظر: الموافقات (٢/٩) و (٤/٢٧) مع تقرير الشيخ دراز.

٣) سورة البقرة /٥٧.

٤) سورة الأعراف /٣١.

أجسامنا، واتخاذ المساكن التي تقينا حر الصيف وبرد الشتاء، وتسترنا عن عيون المارة، وترك هذه الأشياء فيه هلاك النفس، وهو ما كان عائدا إلى حفظ النفس من الخارج كما في *قوله تعالى* :

﴿ يَـٰبَنِىٓ ءَادَمَ قَدْ أَنزَلْنَا عَلَيْكُمْ لِبَاسًا يُوَٰرِى سَوْءَٰتِكُمْ وَرِيشًا ۖ وَلِبَاسُ ٱلتَّقْوَىٰ ذَٰلِكَ خَيْرٌ ۚ ذَٰلِكَ مِنْ ءَايَـٰتِ ٱللَّهِ لَعَلَّهُمْ يَذَّكَّرُونَ ﴾ (1) .

والمعاملات راجعة إلى حفظ النفس من جانب الوجود، والمراد من المعاملات: القدر الذي يتوقف عليه حفظ النفس؛ لأن المعاملات طريق إلى ما تتوقف عليه النفس من الأمور العادية، كالبيع والإجارة وغيرهما من أصناف العقود الأخرى (2) .

والاحتياج إلى هذه المعاملات لتحقيق حفظ النفس يكون بالمقدار الذي يتوقف عليه قيامه.

حفظ النفس من جانب العدم: في دائرة حفظ النفس من جانب العدم، نجد أن الشارع شرع أحكام الجنايات من القصاص في النفس، وفي الجروح، وفي الأطراف، والديات، وأروش الجنايات.

والجنايات هي: ما كان عائدا على ما تقدم بالإبطال، فشرع فيها ما يدرأ ذلك الإبطال، ويتلافى تلك المصالح (3) فلولا شرعية ما يدرأ ذلك الإبطال لتهارج الخلق، واختل نظام المصالح.

فمن وسائل حفظ النفس القصاص في النفس؛ لأن من يهم بقتل نفس إذا علم أنه سيقتل لا محالة انكف عن القتل، ولهذا قال تعالى:

﴿ وَلَكُمْ فِى ٱلْقِصَاصِ حَيَوٰةٌ يَـٰٓأُو۟لِى ٱلْأَلْبَـٰبِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴾ (4) .

---

1) سورة الأعراف /26.

2) انظر: الموافقات بتقرير الشيخ دراز (2/9).

3) انظر: الموافقات (2/10).

4) سورة البقرة /179.

ويقول سبحانه:

﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُتِبَ عَلَيۡكُمُ ٱلۡقِصَاصُ فِى ٱلۡقَتۡلَى ﴾ [1] .

ويقول سبحانه وتعالى:

﴿ وَكَتَبۡنَا عَلَيۡهِمۡ فِيهَآ أَنَّ ٱلنَّفۡسَ بِٱلنَّفۡسِ ﴾ [2] .

وقال الرسول – ﷺ – « **لاَ يَحِلُّ دَمُ امْرِئٍ مُسْلِمٍ يَشْهَدُ أَنْ لاَ إِلَهَ إِلاَّ اللَّهُ وَأَنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلاَّ بِإِحْدَى ثَلاَثٍ: الثَّيِّبُ الزَّانِي، وَالنَّفْسُ بِالنَّفْسِ، وَالتَّارِكُ لِدِينِهِ الْمُفَارِقُ لِلْجَمَاعَةِ** » [3] ".

وإنما كان حفظ النفس من جانب العدم بواسطة شريعة القصاص؛ لأن الإنسان غايته السعادة الأخروية الدائمة وتلك منوطة بالإيمان والطاعات ولا وجود لها إلا بفعل المكلف، والمكلف لا فعل له إلا بإبقاء المدة المقدرة له التي كتب له أن يعيش فيها، ولا يحصل هذا العيش والبقاء إلا بصون النفس عن الهلاك، ولهذا اقتضت قدرة الشارع شرعية القصاص صونا للنفس عن الهلاك، وصون النفس أمر مطلوب للشارع، وشرعية القصاص مفضية إلى هذا المطلوب، والحكيم أراد ذلك؛ لأنه أوجب القصاص، وإذا تحقق هذا المعنى لزم حفظ النفس بإقامة القصاص، فالأنفس على هذا محفوظة بالقصاص [4] .

ومن وسائل حفظ النفس أيضًا القصاص في الأطراف؛ لأن القاطع إذا علم أنه سيفعل به مثل ما فعل ارتدع عن ذلك، كما في *قوله تعالى* :

﴿ وَكَتَبۡنَا عَلَيۡهِمۡ فِيهَآ أَنَّ ٱلنَّفۡسَ بِٱلنَّفۡسِ وَٱلۡعَيۡنَ بِٱلۡعَيۡنِ وَٱلۡأَنفَ بِٱلۡأَنفِ وَٱلۡأُذُنَ بِٱلۡأُذُنِ وَٱلسِّنَّ بِٱلسِّنِّ وَٱلۡجُرُوحَ قِصَاصٌ ﴾ [5] .

---

١) سورة البقرة /١٧٨.

٢) سورة المائدة /٤٥.

٣) أخرجه عن ابن مسعود الإمام أحمد في مسنده (٣٨٢/١) وأخرجه البخاري في كتاب الديات، باب قوله تعالى: (أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ) (٦/٩) وأخرجه مسلم في بــاب ما يباح به دم المسلم (١٣٠٢/٣).

٤) انظر: الكاشف عن المحصول للأصفهاني جــ٣ ورقة ٢٣٠أ.

٥) سورة المائدة /٤٥.

مكمل حفظ النفس:

مما يعتبر مكملاً لحفظ النفس التماثل في القصاص، فإن قتل الحر بالعبد والمسلم بالكافر، سوف يؤدي إلى ثوران العصبية، ولذلك اشترط الإسلام والحرية في القصاص، فلا تكمل حكمة التشريع في القصاص بدونه، ذلك أن الزجر وتشفي الغيظ مقصود – في أصل القتل – مراعاته؛ لأن التماثل مشروع للزجر، والتماثل في القصاص لا تدعو إليه ضرورة، ولا تظهر فيه شدة حاجة ولكنه تكميلي [1] .

وكذلك المماثلة في القصاص مرعية، ذلك أن التشفي والزجر في شرعية القصاص مقصود، والقصاص مشروع للزجر، ولا يحصل الزجر والتشفي إلا بالمثل، وتمام المماثلة في القصاص إنما يكون في التنكيل بالقاتل المتعدي، كما فعل، فالإحراق إذا حرق والتغريق إذا غرق، وما يجري مجراه، وكذلك إذا قتل بحجر فإنه يقتل بحجر، أو قتله بالسم أو قتله بالخنق فإنه يقتل خنقًا، وغير ذلك من أنواع القتل، التي يتوصل بها إلى إزهاق الروح [2] .

ومن ذلك أيضًا شرع القصاص في المثقل، فلولا شرعية القصاص حينئذ لأدى الأمر إلى أن كل من يريد قتل إنسان فإنه يعدل عن المحدد إلى المثقل دفعًا للقصاص عن نفسه، إذ ليس في المثقل زيادة مؤنة ليست في المحدد [3] .

الثالث: حفظ العقل:

حرمة العقل داخلة في حرمة النفس، فحفظ العقل إنما يكون بحفظ ما هو حال فيه وهو النفس، والنفس تقدم أن حفظها يكون بما تحتاج إليه من جهة الوجود، من

---

١) انظر: الموافقات بتقرير الشيخ دراز (٢٧/٤).

٢) انظر: بداية المجتهد (٢٣٨/٢، ٣٣٩)، والمبسوط (١٢٢/٢٦).

٣) انظر: المبسوط للسرخسي (١٢٥/٢٦)، والشرح الكبير لابن قدامة (١٥١/٥).

حيث المأكولات والمشروبات ونحوها، ومن جهة العدم من حيث تحريم القتل وإيجاب القصاص ونحوه.

فحفظ النفس يكون بأمرين: أحدهما: حفظها من جانب الوجود، والثاني: حفظها من جانب العدم، والعقل كذلك يكون حفظه بأمرين: الأول: حفظه من جانب الوجود بما فيه بقاؤه، وثباته، والثاني: حفظه من جانب العدم: بمنع الاختلال الواقع فيه والمتوقع مما يؤدي إلى مفسدة للعقل [1] .

الأول: حفظ العقل من جانب الوجود:

في دائرة حفظ العقل نجد " العادات " وهي كل ما يختص بنفس الإنسان، فالشارع الحكيم حرم علينا كل ما يفسد العقل، ويؤدي إلى ذهابه.

ولهذا: حرم الشارع الخمر؛ لأنها تضر العقل بالإزالة والإفساد، وتحريمها لا يجوز أن يخلو عنه شرع مهد بساطه لرعاية مصلحة الخلق في الدين والدنيا، لما فيها من العداوة والبغضاء والصد عن ذكر اللّه تعالى، وكل ما من شأنه تفويت مصالح الخلق، قال تعالى:

﴿ إِنَّمَا يُرِيدُ ٱلشَّيْطَٰنُ أَن يُوقِعَ بَيْنَكُمُ ٱلْعَدَٰوَةَ وَٱلْبَغْضَآءَ فِى ٱلْخَمْرِ وَٱلْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَن ذِكْرِ ٱللَّهِ وَعَنِ ٱلصَّلَوٰةِ ۖ فَهَلْ أَنتُم مُّنتَهُونَ ﴾ [2] .

الثاني: حفظ العقل من جانب العدم:

في دائرة حفظ العقل من جانب العدم نجد " الجنايات " وهي ما كان عائدا على العقل بالإفساد والزوال، فشرع من أجل ذلك ما يدرأ هذا الإبطال ويتلافى تلك المصلحة وهي حفظ العقل، فالجناية على العقل تكون بشرب المسكر، وكل ما من شأنه ضياع العقل وتفويته، ولهذا شرع الحد زجرا لشاربها الثابت بالسنة والإجماع: -

---

١) انظر: الموافقات للشاطبي (٨٢، ٩).

٢) سورة المائدة /٩١.

أما السنة فنحو قوله – ﷺ : « مَنْ شَرِبَ الْخَمْرَ فَاجْلِدُوهُ » [1] " الحديث.

أما الإجماع: فقد أجمعت الأمة، بل سائر الملل على أن الشريعة إنما جاءت من أجل المحافظة على الضروريات الخمس، ومنها العقل، وأجمعوا على أن كل مسكر حرام قليله وكثيره، وأنه خمر كيف ما كان، وأنه يجب الحد على شاربه.

مكمل حفظ العقل:

وشرع لتكميل حفظ العقل تحريم شرب قليل الخمر المسكر، مبالغة في حفظ العقل، ذلك أن اليسير يدعو إلى الكثير ويحرك العطش إلى الشرب، ويبعث على الترقي إلى الحالة المطلوبة للنفوس، من الطرب والهزة، وكذلك سائر المسكرات، ويلاحظ أن قليل المسكر لا يزيل العقل وحفظ العقل حاصل بتحريم المسكر والحد عليه، وإنما حرم القليل للتتميم والتكميل.

الرابع: حفظ النسل:

اختلفت عبارات الأصوليين في التعبير عن هذا الضروري، فبعضهم – كابن الحاجب – يطلق على هذا الضروري عبارة " النسل " [2] وبعضهم – كالبيضاوي – يعبر عنه بالنسب [3] وجمع بعض الأصوليين – كالغزالي – بين العبارتين [4] .

---

١) هذا جزء من حديث يرويه مرفوعا جماعة من الصحابة.

أخرجه الإمام أحمد في مسنده (١٦٦/٢)، وأخرجه أبو داود في كتاب الحدود، باب إذا تتابع في شرب الخمر (٦٢٥/٤، ٦٢٦)، وأخرجه الترمذي في كتاب الحدود باب ما جاء في من شرب الخمر فاجلدوه فإن عاد في الرابعة فاقتلوه (٤٥٠/٢) وأخرجه النسائي في كتاب الأشربة، باب ذكر الروايات المغلظات في شرب الخمـر (٣١٣/٨).

٢) انظر مثلاً: مختصر المنتهي وشرحه (٢٤٠/٢) والبحر المحيط للزركشي (٣ ورقة ٩٣ ب) مخطوط، وشرح الكوكب المنير ص (٣١٣).

٣) انظر: التحرير ص (٤٣٣)، والمنهاج للبيضاوي ص (٨٥) والتقرير والتحبير لابن أمير الحاج (١٤٤/٣).

٤) انظر المستصفى للغزالي (٢٨٨/١).

والنسل في اللغة: الولد والذرية، فيقال: تناسل بنو فلان إذا كثر أولادهم [1] .

ومعنى حفظ النسل حينئذ: حفظ الولد والذرية، والعمل على تكثير الذرية.

والنسب في اللغة: القرابة مطلقا، أو القرابة من جهة الأب [2] .

ومعنى حفظ النسب: حفظ القرابة مطلقا، أو حفظ القرابة من جهة الأب، وعلى كلا الوجهين فالمراد حفظ الولد؛ لأن حفظ النسب إنما يكون بحرمة الزنا والجلد والرجم، ولأن المزاحمة على الأبضاع تفضي إلى اختلاط الأنساب، وانقطاع التعهد من الآباء لأولادهم، فالمراد بالنسب هنا: الولد، فحفظ النسب يعني حفظ الولد.

ما يحفظ به النسل:

حفظ النسل كغيره من الضروريات يحفظ بأمرين:

الأول: حفظه من جانب الوجود بما يقيمه، وينميه، ويضع أساسه، ويثبته حتى يبلغ أشده.

الثاني: حفظه من جانب العدم بدفع ما يعرض حياته للخطر والزوال، وانقطاعه وارتفاع نوعه.

أما حفظه من جانب الجود فيكون في ميدان " المعاملات " من النكاح ومتعلقاته، كالطلاق، والخلع، واللعان ونحوها.

أما حفظ النسل من جانب العدم ، فيكون في دائرة الجنايات:

فقد حرم الشارع الزنا، وجعل عقوبة رادعة لمرتكبه، وهي الجلد والرجم؛ لأن الوثوب على الأبضاع من غير علاقة شرعية يؤدي إلى الجهل بآباء المواليد، فيحرمون عطف آبائهم ورعايتهم، فيئول أمرهم إلى الضياع.

جاء في التحرير وشرحه: " وحفظ النسب بكل من حرمة الزنا بالكتاب والسنة، والإجماع...، لأن المزاحمة على الأبضاع تفضي إلى اختلاط الأنساب، المفضي إلى

---

١) انظر: مختار الصحاح ص (٦٥٧) ولسان العرب (١٨٣/١٤).

٢) انظر: لسان العرب (٢٥٢/٢).

انقطاع التعهد من الآباء، المفضي إلى انقطاع النسل، وارتفاع النوع الإنساني من الوجود " [1] .

وقد ثبت حد الزنا بالكتاب والسنة والإجماع: -.

أما الكتاب فقوله تعالى:

﴿ ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِى فَٱجْلِدُواْ كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا مِاْئَةَ جَلْدَةٍ ۖ وَلَا تَأْخُذْكُم بِهِمَا رَأْفَةٌ فِى دِينِ ٱللَّهِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ ۖ وَلْيَشْهَدْ عَذَابَهُمَا طَآئِفَةٌ مِّنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ﴾ [2] .

وأما السنة: فقد قال ﷺ « **وَاغْدُ يَا أُنَيْسُ إِلَى امْرَأَةِ هَذَا، فَإِنِ اعْتَرَفَتْ فَارْجُمْهَا. قَالَ: فَغَدَا عَلَيْهَا، فَاعْتَرَفَتْ، فَأَمَرَ بِهَا رَسُولُ اللَّهِ – ﷺ فَرُجِمَتْ** » [3] .

وأما الإجماع: فقد أجمع المسلمون على حرمة الزنا، وأنه من الكبائر العظام التي قال اللّه تعالى فيها:

﴿ وَٱلَّذِينَ لَا يَدْعُونَ مَعَ ٱللَّهِ إِلَٰهًا ءَاخَرَ وَلَا يَقْتُلُونَ ٱلنَّفْسَ ٱلَّتِى حَرَّمَ ٱللَّهُ إِلَّا بِٱلْحَقِّ وَلَا يَزْنُونَ ۚ وَمَن يَفْعَلْ ذَٰلِكَ يَلْقَ أَثَامًا . يُضَٰعَفْ لَهُ ٱلْعَذَابُ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ وَيَخْلُدْ فِيهِۦ مُهَانًا ﴾ [4] .

مكمل حفظ النسل:

من مكملات حفظ النسل منع النظر إلى الأجنبية، ذلك أن النظر وسيلة إلى

---

١) التقرير والتحبير شرح التحرير (٣/١٤٤).

٢) سورة النور /٢.

٣) روي هذا الحديث عن أبي هريرة وزيد بن خالد الجهني بألفاظ متقاربة، أخرجه الإمام مالك في " موطئه " في كتاب الحدود، باب ما جاء في الرجم (تنوير الحوالك شرح موطأ مالك ٣/٤٠، ٤١)، وأخرجه الإمام أحمد عن أبي هريرة وزيد بن خالد الجهني وشبل (٤/١١٥، ١١٦)، وأخرجه البخاري عن أبي هريرة وزيد بن خالد في كتاب الحدود، باب الاعتراف بالزنا (٨/٢٠٨) وأخرجه مسلم في كتاب الحدود، باب من اعترف على نفسه بالزنى (٣/١٣٢٤، ١٣٢٥) وأخرجه أبو داود في كتاب الحدود، باب المرأة التي أمر النبي – صلى اللّه عليه وسلم برجمها من جهينة (٤/٥٩٣).

٤) سورة الفرقان /٦٨ – ٦٩.

الزنى، المؤدي إلى اختلاط الأنساب، وانقطاع النسل، ولهذا جاء الوعيد على مقارفة الزنا.

كما جاء مدح الذين حفظوا فروجهم من هذه الرذيلة المفيد ذم المقارف لها فقال تعالى:

﴿ وَٱلَّذِينَ هُمۡ لِفُرُوجِهِمۡ حَـٰفِظُونَ . إِلَّا عَلَىٰٓ أَزۡوَٰجِهِمۡ أَوۡ مَا مَلَكَتۡ أَيۡمَـٰنُهُمۡ فَإِنَّهُمۡ غَيۡرُ مَلُومِينَ ﴾ [1] .

كما جاء الأمر بغض الطرف للرجال والنساء في *قوله تعالى* :

﴿ قُل لِّلۡمُؤۡمِنِينَ يَغُضُّواْ مِنۡ أَبۡصَـٰرِهِمۡ وَيَحۡفَظُواْ فُرُوجَهُمۡۚ ذَٰلِكَ أَزۡكَىٰ لَهُمۡۗ إِنَّ ٱللَّهَ خَبِيرُۢ بِمَا يَصۡنَعُونَ . وَقُل لِّلۡمُؤۡمِنَـٰتِ يَغۡضُضۡنَ مِنۡ أَبۡصَـٰرِهِنَّ وَيَحۡفَظۡنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبۡدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنۡهَا ﴾ [2] الآية.

حفظ المال:

حفظ المال: هو الضروري الخامس، والمراد بالمال الواجب حفظه هو ما عناه الشاطبي بقوله: " وأعني بالمال ما يقع عليه الملك، ويستبد به المالك عن غيره، إذا أخذه من وجهه، ويستوي في ذلك الطعام والشراب واللباس على اختلافها، وما يؤدي إليها من جميع المتمولات [3] .

والمراد بالضروري من المال هو ما يتوقف عليه حفظ الضروريات، فالدين مثلاً لا يكون محفوظا إلا ببقاء الأشخاص الذين يتحملونه، والأشخاص لا بد لها من المال ما تقوم به حياة الإنسان من مأكل ومشرب وما إلى ذلك [4] .

وحفظه – كغيره من الضروريات – يكون بأمرين:

---

١) سورة المؤمنون /٥ – ٦.

٢) سورة النور /٣٠ – ٣١.

٣) الموافقات (١٧/٢).

٤) انظر: الموافقات بتقرير الشيخ دراز (٩/٢).

الأول : حفظه من جانب الوجود في دائرة " المعاملات " وذلك عن طريق الحصول عليه بأسباب الملكية من بيع وشراء، وغيرها من عقود التبرعات وأبواب نقل الملكية، ومن حفظه كذلك أن يقوم بتنميته عن طريق التجارة والزراعة والصناعة، وكل ما يؤدي إلى تنمية المال وتكثيره بالطريق المشروع الحلال [1] .

وهذه التنمية التي تعد من حفظ الضروري، المراد بها تنمية المال القاصر عن درجة القيام بما يحفظ النفس وغيرها، وتنميته بحيث يصل إلى الحد الذي يكفي لسد الضرورة، أو المحافظة على ما بلغ حد الضرورة بالتنمية إذا كانت وسيلة إلى عدم فنائه بالإنفاق وغيره، أما مجرد الكثرة فليست داخلة في ضرورة حفظه [2] .

وفي سبيل التذكير بنعمة الأموال، والتوجيه إلى تحصيلها بالطرق المشروعة يقول تعالى:

﴿ هُوَ ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلْأَرْضَ ذَلُولاً فَٱمْشُواْ فِى مَنَاكِبِهَا وَكُلُواْ مِن رِّزْقِهِۦ ۖ وَإِلَيْهِ ٱلنُّشُورُ ﴾ [3] .

ويقول تعالى:

﴿ فَإِذَا قُضِيَتِ ٱلصَّلَوٰةُ فَٱنتَشِرُواْ فِى ٱلْأَرْضِ وَٱبْتَغُواْ مِن فَضْلِ ٱللَّهِ وَٱذْكُرُواْ ٱللَّهَ كَثِيرًا لَّعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴾ [4] .

الثاني : حفظه من جانب العدم ويكون في دائرة " الجنايات " بدفع العوارض التي تؤدي إلى انعدامه وخروجه عن ملك صاحبه، كالسرقة والغصب والإسراف وسائر ما يؤدي إلى إتلافه وضياعه [5] وحفظ المال من جهة العدم يكون بأمرين:

---

١) انظر: السابق (٢٨/٤).

٢) انظر: هامش الموافقات للشيخ دراز (٢٨/٤).

٣) سورة الملك /١٥.

٤) سورة الجمعة /١٠.

٥) انظر: الأحكام للآمدي (٢٧٤/٢)، والمستصفى (٢٨٨/١)، وشرح الجلال المحلي على جمع الجوامع مع حاشية البناني (٢٨٠/٢).

أحدهما : إيجاب القطع في السرقة وقطع الطريق.

وثانيهما : الزجر وإيجاب الضمان على المتعدى فيه بالغصب فإن المال فيه قوام العيش وقوام الحياة [1] .

أما حفظه عن طريق إيجاب حد السرقة فيقول فيه تعالى:

﴿ وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا جَزَآءًۢ بِمَا كَسَبَا نَكَٰلًا مِّنَ ٱللَّهِ ۗ وَٱللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴾ [2] .

وكذلك حفظه الشارع الحكيم عن طريق إقامة حد الحرابة على قاطع الطريق؛ لأخذه المال، قال تعالى في شأنه:

﴿ إِنَّمَا جَزَٰٓؤُاْ ٱلَّذِينَ يُحَارِبُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَسْعَوْنَ فِى ٱلْأَرْضِ فَسَادًا أَن يُقَتَّلُوٓاْ أَوْ يُصَلَّبُوٓاْ أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُم مِّنْ خِلَٰفٍ أَوْ يُنفَوْاْ مِنَ ٱلْأَرْضِ ۚ ذَٰلِكَ لَهُمْ خِزْىٌ فِى ٱلدُّنْيَا ۖ وَلَهُمْ فِى ٱلْءَاخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴾ [3] .

مكمل حفظ المال:

من مكملات حفظ المال، إعطاء أجرة المثل لكل من الأجير، وعامل القراض الذي يأخذ أجرة من ربح المال، الذي وكلت إليه إدارته، وفي هذا حفظ لمال كل من المستأجر وصاحب المال من جهة، وأجرة الأجير وعامل القراض من جهة أخرى، ففيه حفظ لمال كل من الطرفين [4] .

ومن ذلك أيضًا ما جاء عن الشارع من الأمر بحفظ المال وعدم تضييعه، والتوعد على من يحاول جمع المال بطريق غير مشروع، قال تعالى:

﴿ وَيْلٌ لِّلْمُطَفِّفِينَ . ٱلَّذِينَ إِذَا ٱكْتَالُواْ عَلَى ٱلنَّاسِ يَسْتَوْفُونَ . وَإِذَا كَالُوهُمْ أَو وَّزَنُوهُمْ يُخْسِرُونَ ﴾ [5] .

---

١) انظر: البحر المحيط للزركشي (٩٣/٣ / ب) مخطوط.

٢) سورة المائدة /٣٨.

٣) سورة المائدة /٣٣.

٤) انظر: الموافقات (١٢/٢).

٥) سورة المطففين /١ – ٣.

ومن مكملات حفظ المال منع الربا، فإن منعه تكميل لحفظ المال، ذلك أن الزيادة التي يأخذها صاحب المال المرابي جزء من مال الدافع يذهب هدرا بدون مقابل معتبر شرعًا [١] .

حفظ العرض:

زاد بعض المتأخرين كابن السبكي والطوفي على الضروريات الخمس السابقة نوعا سادسًا وهو حفظ الأعراض [٢] .

ويلاحظ أن كثيرًا من الأصوليين لم يذكره، والواقع أن الأعراض مما اتفق على تحريمها ووجوب حفظها، فما أباح اللّه العرض بالقذف والسباب، قال الإمام الزركشي في البحر المحيط: "... فإن عادة العقلاء بذل نفوسهم وأموالهم دون أعراضهم، وما فدي بالضروري أوْلى أن يكون ضروريا ".

ويقول: " وهو أحق بالحفظ، فإن الإنسان قد يتجاوز عمن جنى على نفسه أو ماله، ولا يكاد أحد يتجاوز عن الجناية على العرض، ولهذا كان أهل الجاهلية يتوقعون الحرب العوان المبيدة للفرسان، لأجل كلمة، فهؤلاء أهل عبس وذبيان، استمرت الحرب بينهم أربعين سنة لأجل سبق فرس فرسا، وهما داحس والغبراء، وإليها تضاف هذه الحرب " [٣] وذلك لأن المسبوق اعتقد أن عرضه انفضح بهزيمته في هذا السباق.

ويكون حفظ العرض – كغيره من الضروريات – بأمرين: – **الأول** : حفظ العرض من جانب الوجود بما يساعد على انتظام الحياة، ويقيم أركان العلاقات بين الناس، ويثبت عوامل الاستقرار في الحياة الزوجية، وحفظ العرض من جانب الوجود يكون في دائرة المعاملات.

---

١) انظر: تقرير دراز على الموافقات (١٢/٢).

٢) انظر: جمع الجوامع وشرحه (٢٨٠/٢) شرح الروضة للطوفي (٤٤٢/٢) مخطوط.

٣) في نسخة أحمد الثالث في إستانبول للبحر المحيط (٩٤/٣ / أ) قال: " وهما قبيلتا داحس والغبراء " وهذا خطأ كما يتضح من نسخة باريس رقم ٨١١ (٣٠١ / أ) والمراد من القصة: أن المسبوق وهو حذيفة بن بدر اعتقد أن عرضه افتضح حين سبقه عمار، ولكي يحفظ عرضه اعترض على ذلك حتى قامت بينهم الحرب.

فنجد الشارع الحكيم يحث على الزواج، وانتقاء الزوجة الصالحة، ذات العنصر الطيب، والأخلاق الكريمة، كما يوجهنا إلى اختيار ذات الدين، فيقول تبارك وتعالى:

﴿ وَأَنكِحُواْ ٱلۡأَيَٰمَىٰ مِنكُمۡ وَٱلصَّٰلِحِينَ مِنۡ عِبَادِكُمۡ وَإِمَآئِكُمۡۚ إِن يَكُونُواْ فُقَرَآءَ يُغۡنِهِمُ ٱللَّهُ مِن فَضۡلِهِۦۗ وَٱللَّهُ وَٰسِعٌ عَلِيمٞ ﴾ [1] .

وقصد الشارع من وضع أحكام الزواج الشرعي بهذه الطريقة أن ينظم الحياة الزوجية تنظيما سليما، أساسه المودة والتراحم، ليحقق الحياة الزوجية بأكمل معانيها المطلوبة شرعا: قال تعالى:

﴿ وَمِنۡ ءَايَٰتِهِۦٓ أَنۡ خَلَقَ لَكُم مِّنۡ أَنفُسِكُمۡ أَزۡوَٰجٗا لِّتَسۡكُنُوٓاْ إِلَيۡهَا وَجَعَلَ بَيۡنَكُم مَّوَدَّةٗ وَرَحۡمَةًۚ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَأٓيَٰتٖ لِّقَوۡمٖ يَتَفَكَّرُونَ ﴾ [2] .

الثاني : حفظ العرض من جانب العدم ويكون في دائرة " الجنايات " وذلك عن طريق درء الاختلال الواقع والمتوقع في الأعراض بما يحفظ شرف الإنسان، ويصون كرامته، ويكون حفظ العرض بإيجاب حد القذف، واللعان على من رمى زوجته بالزنا و لم ينف النسب.

أما القذف : فهو الرمي بالزنا، الذي يفضي إلى الشك في النسبة إلى الآباء، وقد أوجب اللّه تعالى على القاذف ثمانين جلدة، وعدم قبول شهادته، قال تعالى:

﴿ وَٱلَّذِينَ يَرۡمُونَ ٱلۡمُحۡصَنَٰتِ ثُمَّ لَمۡ يَأۡتُواْ بِأَرۡبَعَةِ شُهَدَآءَ فَٱجۡلِدُوهُمۡ ثَمَٰنِينَ جَلۡدَةٗ وَلَا تَقۡبَلُواْ لَهُمۡ شَهَٰدَةً أَبَدٗاۚ وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡفَٰسِقُونَ ﴾ [3] .

أما اللعان : فإنه يكون بين الزوج وزوجته حينما يشك الزوج في عفافها، ويرميها بالزنا، ويتعذر مع ذلك إحضار الشهود؛ لأن مبنى الحياة الزوجية على الستر، والحياة الزوجية في هذه الحالة سوف تكون متعذرة، لذلك شرع اللّه سبحانه وتعالى اللعان

---

١) سورة النور /٣٢.

٢) سورة الروم /٢١.

٣) سورة النور /٤.

بينهما، وبعده تنحل الزوجية ويسلم الزوج والزوجة من الحد بعد أن يتلاعنا، قال تعالى:

﴿ وَٱلَّذِينَ يَرۡمُونَ أَزۡوَٰجَهُمۡ وَلَمۡ يَكُن لَّهُمۡ شُهَدَآءُ إِلَّآ أَنفُسُهُمۡ فَشَهَٰدَةُ أَحَدِهِمۡ أَرۡبَعُ شَهَٰدَٰتِۭ بِٱللَّهِ ۙ إِنَّهُۥ لَمِنَ ٱلصَّٰدِقِينَ . وَٱلۡخَٰمِسَةُ أَنَّ لَعۡنَتَ ٱللَّهِ عَلَيۡهِ إِن كَانَ مِنَ ٱلۡكَٰذِبِينَ . وَيَدۡرَؤُاْ عَنۡهَا ٱلۡعَذَابَ أَن تَشۡهَدَ أَرۡبَعَ شَهَٰدَٰتِۭ بِٱللَّهِ ۙ إِنَّهُۥ لَمِنَ ٱلۡكَٰذِبِينَ . وَٱلۡخَٰمِسَةَ أَنَّ غَضَبَ ٱللَّهِ عَلَيۡهَآ إِن كَانَ مِنَ ٱلصَّٰدِقِينَ ﴾ (1) .

ومن ذلك أيضًا ما يراه بعض الأصوليين، أنه مما شرع لحفظ الأعراض من جانب العدم، القطع في السرقة، ويعلل ذلك بأن السرقة تلطخ عرض السارق، فشرع القطع لئلا يلطخ عرضه برذيلة السرقة (2) .

---

١) سورة النور /٦ – ٩.

٢) انظر: التوضيح شرح تنقيح فصول القرافي، لليزليتي المالكي (ص ٢٤١).

الفرع الثاني: الحاجي

معنى الحاجي:

الحاجة جمعها الحاجات، وحوائج، والحاجة هي المأربة، ومنه ***قوله تعالى*** :

﴿ وَلَكُمْ فِيهَا مَنَافِعُ وَلِتَبْلُغُوا عَلَيْهَا حَاجَةً فِي صُدُورِكُمْ ﴾ [1] .

الحاجيات مقصد من مقاصد الشريعة، لا تختل بفقدها حياة الناس، ولكن يحتاج إليها من حيث التوسعة على العباد، ورفع الضيق عنهم.

ويعرف الشاطبي الحاجيات بأنها " مفتقر إليها من حيث التوسعة ورفع الضيق، المؤدي في الغالب إلى الحرج والمشقة، اللاحقة بفوت المطلوب " [2] .

ومعنى ذلك: أن الحاجيات إذا لم تراع دخل على المكلفين الحرج، والمشقة، والضيق، ولكن هذا الحرج والضيق لا يبلغ الفساد المتوقع في المصالح العامة الضرورية.

أقسام الحاجي:

تقسم المصالح الحاجية إلى قسمين:

القسم الأول : الحاجي الأصلي.

القسم الثاني : الحاجي التابع الجاري مجرى التتمة والتكملة للقسم الأول.

الحاجي الأصلي:

مما يلاحظ أن الحاجيات تدخل في جميع أبواب الشريعة، في العبادات، والمعاملات، والعادات، والجنايات، وتتخذ الحاجيات في أبواب الشريعة ناحيتين:

---

١) سورة غافر /٨٠. وانظر: لسان العرب (٣/٦٦).

٢) الموافقات (٢/١٠).

الأولى : المستثنيات في الشريعة الإسلامية.

الثانية : ما شرع في بعض المسائل من أجل التخفيف على الناس، ويمكن تفصيل جريانها في أبواب الشريعة على النحو الآتي: -

١ – في العبادات:

الرخص المخففة بالنسبة إلى لحوق المشقة [١] .

والرخص جمع رخصة، والرخصة في اللغة: السهولة والتيسير وعدم التشديد [٢] .

أما الرخصة في اصطلاح الأصوليين فهي عبارة " عما وسع للمكلف في فعله، لعذر، وعجز عنه مع قيام السبب المحرم " [٣] .

وهي على أقسام: قد تكون واجبة كجواز أكل الميتة للمضطر، فإن ترك الأكل يؤدي إلى هلاك النفس التي أمر اللّه بحفظها ونهى عن قتلها، وقد تكون مندوبة، ومكروهة كراهة تنزيه، على خلاف بين الأصوليين في ذلك، لا يدخل في بحثنا هذا.

ومن أمثلة الرخص في العبادات، جواز تكلم الإنسان بكلمة الكفر – إذا أكره عليه – وقلبه مطمئن بالإيمان، كما قال تعالى: ﴿ إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُۥ مُطْمَئِنٌّ بِٱلْإِيمَـٰنِ ﴾ [٤] .

وكذلك مشروعية التيمم عند عدم الماء، لبعده أو لزيادة ثمنه، أو لعدم القدرة على استعماله، ومثل ذلك مسح الجبيرة.

ومشروعية الرخص في الصلاة: كإسقاطها عن الحائض والنفساء، وقصرها بالنسبة للمسافر حيث توافرت شروط القصر، ومشروعية صلاة الخوف.

---

١) انظر: الموافقات (٢/١١).

٢) انظر: مختار الصحاح ص (٢٣٨)، لسان العرب (٨/٣٠٦).

٣) المستصفى للغزالي ص (١١٦) شركة الطباعة الفنية المتحدة – القاهرة.

٤) سورة النحل /١٠٦.

وفي الزكاة: فإن نية الإمام تقوم مقام نية من امتنع عن دفعها، إذا أخذها الإِمام منه قهرا، وكذلك نية ولي الصبي تقوم مقام نية الصبي في أداء الزكاة.

وفي الصيام: الفطر في نهار رمضان بالنسبة للمريض والمسافر، والحامل والمرضع، إذا خافتا على نفسيهما.

وفي الحج: فإن من لم يستطع الحج لمرض أو عاهة، وهو يجد الزاد والراحلة، فإن له أن ينوب عنه في الحج.

٢ – في المعاملات:

وذلك كتسليط الولي على تزويج الصغيرة في النكاح، والمقصود من البيع، والإجارة والمساقاة، والقراض، والسلم، وإلغاء التوابع وقت العقد على المتبوعات.

أما تسليط الولي على تزويج الصغيرة ، فإنه لا لضرورة ألجأت إليه، فإن مصالح النكاح غير ضرورية في الحال، إلا أن الحاجة إليه حاصلة وهو تقييد الكفء الراغب، الذي قد يفوت عند دعو الحاجة إليه بعد البلوغ لا إلى خلف [١] .

أما البيع: فقد تقدم أن الذي يتوقف عليه حفظ النفس والمال، فهو من الضروري، أما مطلق البيع فليس بضروري، بل هو من الحاجي، ذلك أن المعارضة في البيع وإن ظنت أنها ضرورية، إلا أنها ليست بحيث لو لم يشرع لأدى إلى فوات شيء من الضروريات الخمس.

ومثل البيع الإجارة: فإنها من باب الحاجي، ذلك أن مالك الشيء لا يهبه ولا يعيره، فيحتاج إلى استئجاره، وهي مبنية على مسيس الحاجة إلى العين ذات المنفعة كالمساكن.

ووجه كون الإِجارة من الحاجيات، أن مصالح العباد منوطة بهذا النوع من

١) انظر: شفاء الغليل (١٦٥، ١٦٦) والمستصفى (٢٨٩/١، ٢٩٠)، والأحكام للآمدي (٢٧٥/٢).

التبادل، ليحصل كل واحد من المتعاقدين على ما هو مقصود له، ولولا شرعية المبادلات في مثل الإجارة لبقيت جملة من الحاجات الضرورية للبشر غير مندفعة [1] .

ومن ذلك أيضًا استئجار مرضعة للطفل الذي لا مرضعة له، فإن هذه الإجارة من الضروريات، لما فيها من حفظ النفس، وحفظ النفس من الضروريات، وما كان وسيلة لحفظ الضروري فهو ضروري.

إلغاء التوابع في العقد على المتبوعات:

وذلك مثل ثمر الشجر، ومال العبد، والأصل في ذلك قوله – ﷺ : « مَنِ ابْتَاعَ نَخْلاً بَعْدَ أَنْ تُؤَبَّرَ فَثَمَرَتُهَا لِلْبَائِعِ إِلاَّ أَنْ يَشْتَرِطَ الْمُبْتَاعُ، وَمَنِ ابْتَاعَ عَبْدًا وَلَهُ مَالٌ فَمَالُهُ لِلَّذِي بَاعَهُ إِلاَّ أَنْ يَشْتَرِطَ الْمُبْتَاعُ » [2] .

فكان مقتضى العقد أن التابع لا ينفصل عن المتبوع في البيع، كما في بيع العبد الذي له مال، وبيع الشجر المثمر، إلا أنه ألغى ذلك ما لم يشترطه المشتري، توسعة على الناس وضبطا للعقود عن الخلل.

٣ – في العادات:

ومن ذلك: إباحة الصيد للناس، فليس هو مما تدعو إليه حاجة ضرورية، ولكن فيه توسعة على الناس، بإباحة ما جرت به عادتهم، كما قال تعالى:

﴿ وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَٱصْطَادُواْ ﴾ [3] .

وقال تعالى:

---

١) انظر: الكاشف عن لمحصول للأصفهاني (٣/٢٤٠ب)، البحر المحيط (٣/٩٤أ).

٢) هذا الحديث رواه عبد اللّه بن عمر، وعبادة بن الصامت وغيرهما عن النبي صلى اللّه عليه وسلم، أخرجه البخاري في كتاب المساقات باب الرجل يكون لـه ممـر أو شرب في حائط (٣/١٥٠)، وأخرجه مسلم في كتاب البيوع، باب من باع نخلا عليها ثمر (٣/١١٧٣).

٣) سورة المائدة /٢.

﴿ أُحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ ٱلْبَحْرِ وَطَعَامُهُۥ مَتَٰعًا لَّكُمْ وَلِلسَّيَّارَةِ ﴾ [1] .

وكذلك التمتع بالطيبات من الرزق مما هو حلال مأكلا ومشربا وملبسا، ومسكنا وما أشبه ذلك، لأن هذه الأمور مما تجري به العادات غالبا، كما في *قوله تعالى* :

﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ كُلُواْ مِمَّا فِى ٱلْأَرْضِ حَلَٰلًا طَيِّبًا وَلَا تَتَّبِعُواْ خُطُوَٰتِ ٱلشَّيْطَٰنِ ۚ إِنَّهُۥ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ ﴾ [2] .

وقال سبحانه وتعالى:

﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُلُواْ مِن طَيِّبَٰتِ مَا رَزَقْنَٰكُمْ وَٱشْكُرُواْ لِلَّهِ إِن كُنتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ ﴾ [3] .

القسم الثاني:

الحاجي التكميلي الحاجي التكميلي هو ما يكون مفتقرا إليه من حيث زيادة التوسعة، ورفع الضيق المؤدي في الغالب إلى الحرج والمشقة.

ومعنى كونه تكميلي: أنه لو فقد هذا المكمل والمتمم للحاجي، لم يخل بحكمه الحاجيات الأصلية، ويمكن تفصيل مكملات الحاجيات وجريانها في أبواب الشريعة على النحو التالي:

١ – في العبادات: الجمع بين الصلاتين في السفر: من أجل التوسعة على العباد، والتخفف عليهم، شرع اللّه تعالى قصر الصلاة الرباعية في السفر، لقصد التخفيف عن المسافر ورفع الحرج عنه، والباري عز وجل يراعي في ذلك أمرا حاجيا، والجمع بين الصلاتين في السفر فيه زيادة في التيسير ورفع الضيق والحرج وذلك مكمل للمقصد الحاجي الذي هو القصر، ولو انعدم هذا التكميلي لم يخل بأصل التوسعة والتخفيف.

١) سورة المائدة /٩٦.

٢) سورة البقرة /١٦٨.

٣) سورة البقرة /١٧٢.

وكذلك جمع المرض الذي يخاف أن يغلب على عقله، لأنه إذا غلب على عقله سقطت عنه الصلاة، وجواز الجمع للمريض في مثل هذه الحالة توسعة ورخصة محققة لمقصد حاجي، فأجاز الشارع له أن يجمع بين الصلاتين جمع تقديم حتى يشعر أنه أدى ما عليه من التزام، وجاز له الجمع بتقديم الصلاة الثانية إلى الأولى قبل دخول وقت الثانية توسعة ورخصة، ولو لم يشرع الجمع للمريض لم يخل عدم شرعه بأصل الحاجي، وهو سقوط الصلاة عنه، إذا غلب على عقله [1] .

٢ – في المعاملات:

في النكاح : مراعاة الكفاءة في تزويج الصغيرة، على ما اختلف العلماء في وجوبه.

فإن أصل المقصود من شرع النكاح، وإن كان حاصلا بدون مراعاة الكفاءة، إلا أن مراعاة الكفاءة في تزويج الصغيرة أفضى إلى المقصود من شرعية النكاح، ومن إتمام الألفة بين الزوجين، وحسن المعاشرة بينهما، وقلما تدوم المعاشرة بين الشريف والخسيس فيؤدي إلى عدم البقاء، فوجب رعايتها احترازًا عن الاختلال.

ومثل ذلك أيضًا مراعاة مهر المثل، فإنه من تمام مقاصد النكاح، وأدوم لحسن المعاشرة والألفة ين الأزواج، فإن النقصان عن مهر المثل يزيدها تذليلا، والمغالات فيه يزيدها توقيرا [2] .

في البيع : على القول بأنه من الحاجيات، من مكملاته، الاستشهاد والرهن ونحوهما [3] كما قال تعالى:
... ﴿ وَأَشْهِدُوٓاْ إِذَا تَبَايَعْتُمْۚ وَلَا يُضَآرَّ كَاتِبٌ وَلَا شَهِيدٌۚ ﴾ [4] .

وكذلك خيار البيع، فإنه مشروع للتروي، فهو مكمل للمقصود من البيع، وهو

١) انظر: الموافقات للشاطبي (١٣/٢).

٢) انظر: فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت (٢٦٢/٢، ٢٦٣) مطبوع مع المستصفى.

٣) انظر: الموافقات (١٣/٢).

٤) سورة البقرة /٢٨٢.

ملك الذات، لأن ما ملك بعد التروي والنظر في أحواله؛ ملكه أتم وأقوى مما ملك بدون ذلك، لسلامته في الأول من الغبن، دون الثاني فقد لا يسلم فيه ذلك، فيلزم عليه الرد فيفوت ما شرع البيع لأجله [1] .

الفرع الثالث: المصالح التحسينية

التحسيني في اللغة : منسوب إلى التحسين، من الحسن وهو الجمال ضد القبح، يقال: حسنت الشيء تحسينا زينته، واستحسنه عده حسنا [2] .

التحسيني في الاصطلاح:

التحسينيات مقاصد شرعية، لم تدع إلى مشروعيتها ضرورة، و لم يكن الناس في حاجة إليها لرفع حرج، أو دفع مشقة، وعرفها الشاطبي بقوله: " الأخذ بما يليق من محاسن العادات، وتجنب الأحوال المدنسات، التي تأنفها العقول الراجحات، ويجمع ذلك قسم مكارم الأخلاق " [3] .

والتحسينيات راجعة إلى محاسن زائدة على أصل الضروريات، والحاجيات، فلم تلجئ إليها ضرورة ولا حاجة، وفقدانها ليس بمخل بأمر ضروري، ولا حاجي، وإنما هي جارية مجرى التحسين والتزيين في باب مكارم الأخلاق، التي بعث الأنبياء *عليهم السلام* بالحث عليها وإتمامها، قال تعالى:

﴿ وَيُحِلُّ لَهُمُ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيۡهِمُ ٱلۡخَبَٰٓئِثَ ﴾ [4] .

ويبين تعالى خلق الرسول، وهو ما يريد أن يكون عليه الخلق

﴿ وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٖ ﴾ [5] .

١) انظر: شرح جمع الجوامع وحاشية البناني عليه (٢/٢٨١)، وحاشية العطار عليه (٢/٣٢٤).

٢) انظر: لسان العرب (١٦/٢٦٩، ٢٧٠)، والقاموس المحيط (٤/٢١٥).

٣) الموافقات للإمام الشاطبي (٢/١١).

٤) سورة الأعراف /١٥٧.

٥) سورة القلم /٤.

وقد بين *صلوات الله وسلامه عليه* أنه إنما جاء بالحث على مكارم الأخلاق، وتجنب ما لا يليق بالكرامة الإِنسانية فقال:

« بُعِثْتُ لأُتَمِّمَ مَكَارِمَ الأَخْلاَقِ » [1] .

المصلحة التحسينية :

تنقسم من حيث موافقتها للقياس وعدمه قسمين: –

الأول : ما لا يقع على معارضة قاعدة من القواعد الشرعية، كالمقصود من تحريم القاذورات، فإن نفرة الطباع عنها مناسب لحرمة تناولها، ومن ذلك أيضًا: إزالة النجاسة فإنها مستقذرة في الجبلات، واجتنابها من المهمات في باب مكارم الأخلاق، ومنه إيجاب الوضوء، لما فيه من إفادة النظافة، ومنه سلب العبد أهلية الشهادة، لأنها منصب شريف والعبد نازل القدر والجمع بينهما غير ملائم، وسوف يأتي تفصيل كل ذلك – إن شاء اللَّه –.

الثاني : ما يقع على معارضة قاعدة معتبرة، ومثال ذلك الكتابة فإنها وإن كانت مستحسنة في العوائد، إلا أنها في الحقيقة بيع الرجل ماله بماله، وذلك غير معقول، لكنها جارية على قياس المالكية في أن العبد يملك [2] .

وتنقسم التحسينيات كذلك، من حيث كونها أصلا وتكملة إلى قسمين:

الأول: الأصلي: يقرر الشاطبي – *رحمه الله* – أن التحسينيات جارية فيما جرت فيه الضروريات والحاجيات، وقد ذكر أنها تجري في العبادات، والعادات، والمعاملات، والجنايات [3] .

ويمكن التمثيل لها فيما يأتي: –

---

١) أخرجه مالك في الموطأ، في الجامع باب ما جاء في حسن الخلق (٣/٩٧).

٢) انظر: المحصول (٢ / ق٢/٢٢٢)، البحر المحيط (٣/٩٤ / ب).

٣) انظر: الموافقات للإمام الشاطبي (٢/١١).

١ – في العبادات:

الطهارة بجميع أنواعها، من الغسل الواجب والمندوب، والوضوء والطهارة من الأحداث، ومن ذلك إزالة النجاسة، فإنها مستقذرة في الجبلات، واجتنابها من المهمات في باب مكارم الأخلاق والمروءات [١] .

٢ – في العادات: من التحسينيات في باب العادات، مشروعية آداب الأكل والشرب، والنهي عن الإسراف والتقتير في المتناولات من المطعومات والمشروبات.

ومن ذلك أيضًا مجانبة المآكل النجسات، والمشارب المستخبثات وتناول القاذورات، فكون هذه الأشياء نجسة أو مستخبثة، تنفر منها الطباع لخساستها، والنفوس المعتدلة الموصوفة بالمروءة تنفر – عادة – من تناول المستقذر، والمعنى المقصود من ذلك هو حمل الناس على مكارم الأخلاق ومحاسن الشيم.

ولذلك: حرم الشارع الحكيم التداوي بالنجس، كالخمر والميتة ونحوهما إلا في حالات الاضطرار، ذلك أن حفظ النفس مثلاً من الضروريات، وحفظ المروءات مستحسن، فحرمت النجاسات حفظًا للمروءات، وإجراء لأهلها على محاسن العادات، فإذا دعت الضرورة إلى حفظ النفس بتناول شيء من النجاسات كان تناوله أوْلى [٢] .

٣ – في المعاملات:

المنع من بيع النجاسات، وفضل الماء والكلاء، وسلب العبد منصب الشهادة والإمامة، وسلب المرأة منصب الإمامة الكبرى، وإنكاح نفسها، وطلب العتق والكتابة والتدبير، وما أشبهها. ونفقة الأقارب والسراية في العتق ونحو ذلك [٣] .

---

١) انظر: البحر المحيط للإمام الزركشي (٩٤/٣ / أ) مخطوط.

٢) انظر: الموافقات (١١/٢، ١٤).

٣) انظر: الموافقات (١١/٢، ١٢).

٤ – في الجنايات:

من الأمور المستحسنة في الجنايات، منع قتل الحر بالعبد، ومنع قتل النساء والصبيان والشيوخ والرهبان في الجهاد.

القسم الثاني: التكميلي:

مما يجري مجرى التتمة والتكملة لمرتبة التحسينيات:

آداب الأحداث ومندوبات الطهارات، كما إذا دخل الإنسان الخلاء، فإنه من المندوب إليه والمستحسن أن لا يستقبل القبلة ولا يستدبرها ببول أو غائط، فهذا زيادة في التحسينيات ومكمل لها.

ومن مندوبات الطهارات: تقديم اليد اليمنى في الغسل قبل اليسرى، والبداءة بالميامن في الغسل من الجنابة كما هو الحال بالنسبة لما عليه النبي – ﷺ – وكذلك الزيادة على الثلاث في الغسل.

ومما يجري مجرى التحسينيات ترك إبطال الأعمال المندوبة بعد الدخول فيها، كما لو أحرم بصلاة ركعتين نافلة أو بصيام يوم الاثنين مثلاً من كل شهر، فيكره له أن يخرج منها ويبطلها.

ومن ذلك أيضًا الإنفاق من طيبات المكاسب، قال تعالى:

﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَنفِقُواْ مِن طَيِّبَـٰتِ مَا كَسَبْتُمْ وَمِمَّآ أَخْرَجْنَا لَكُم مِّنَ ٱلْأَرْضِ ۖ وَلَا تَيَمَّمُواْ ٱلْخَبِيثَ مِنْهُ تُنفِقُونَ وَلَسْتُم بِـَٔاخِذِيهِ إِلَّآ أَن تُغْمِضُواْ فِيهِ ۚ وَٱعْلَمُوٓاْ أَنَّ ٱللَّهَ غَنِىٌّ حَمِيدٌ ﴾ [1] .

وكذلك الاختيار في الأضاحي، والعقيقة والعتق، فهذا مكمل لمرتبة التحسينيات، إذ لو لم يشرع لم يخل بحكمة التحسينيات الأصلية مما فيه حث على مكارم الأخلاق ومحاسن الشيم [2] .

١) سورة البقرة /٢٦٧.

٢) الموافقات، انظر (١٣/٢).

المصالح الأخروية

تقدم أن المصلحة باعتبار المقصود تنقسم قسمين:

أحدهما : المقصود الدنيوي وتقدم تفصيل الكلام فيه.

أما الثاني : وهو المقصود الأخروي الذي يحصل في الآخرة، فلا يخرج عن جلب الثواب ودفع العقاب:

فالأول : وهو ما كان جالبا للثواب – كالحكم بإيجاب الطاعات وأفعال العبادات، فإنها تفضي إلى نيل الثواب ورفع الدرجات.

والثاني : كالحكم بتحريم أفعال المعاصي، وشرع الزواجر عليها، فإن ذلك يفضي إلى وقع العقاب المرتب على تلك الأفعال (1) .

وقال الأسنوي في شرحه لمنهاج البيضاوي: " وأما الأخروي فهو المعاني المذكورة في علم الحكمة، في باب تزكية النفس، وهي تهذيب الأخلاق، ورياضة النفوس المقتضية لشرعية العبادات، فإن الصلاة مثلاً، وضعت للخضوع والتذلل، والصوم لانكسار النفس بحسب القوى الشهوانية والغضبية، فإذا كانت النفس زكية تؤدي المأمورات، وتجتنب المنهيات، حصلت لها السعادة الأخروية (2) .

ومما تقدم: فالمقصود من شرع العبادات هو رياضة النفس، وتهذيب الأخلاق كما قال تعالى:

﴿ إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ تَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْشَآءِ وَٱلْمُنكَرِ ﴾ (3) .

وما يكف عن الفحشاء فهو جامع لمصالح الدين، وبه تسعد النفس في الدار الآخرة، وقال تعالى:

﴿ أَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِدُلُوكِ ٱلشَّمْسِ إِلَىٰ غَسَقِ ٱلَّيْلِ وَقُرْءَانَ ٱلْفَجْرِ إِنَّ قُرْءَانَ ٱلْفَجْرِ كَانَ مَشْهُودًا ﴾ (4) .

---

١) انظر: الأحكام للآمدي (٢٧١/٣).

٢) نهاية السول " شرح الأسنوي " لمنهاج البيضاوي (٥٤/٣).

٣) سورة العنكبوت /٤٥.

٤) سورة الإسراء /٧٨.

فقد أمر اللّه تعالى في هذه الآية بإقامة الصلاة، وأوجبها عند دلوك الشمس، ولا شك أن في آداء هذه العبادات تهذيب للأخلاق وسعادة في الآخرة بالفوز بجنات النعيم.

ومثل ذلك الطهارة، فإنها يحصل منها مقصود دنيوي هو النظافة والتخلق بالأخلاق الفاضلة، ومقصود أخروي وهو كون المؤمن على طهارة حين امتثال أمر اللّه بأداء عبادة كالصلاة ونحوها، وهذا المقصود يفضي إلى نيل الثواب ودفع العقاب [1] .

والصلاة: فيها مقصود دنيوي هو تزكية النفس ونقائها، وطهارتها في صلاة الجمعة والجماعة والأعياد، الداعية إلى نحو الألفة بين الأغنياء والفقراء، والتعارف بين الأفراد الذي يربط المسلمين برباط متين، وفي الصلاة مقصود أخروي هو رفع الدرجات وعلو المنزلة عند اللّه سبحانه وتعالى، بامتثال أمره في إقامة الصلاة، ومثل ذلك الزكاة والصوم والحج [2] .

---

١) نبراس العقول (٢٨٤/١).

٢) انظر: نبراس العقول (٢٨٤/١).

المبحث الثالث

الغايات والبواعث الشرعية لاعتبار المصالح

تقدم الكلام – في – أكثر من مناسبة أن المصالح التي يعتبرها الشارع ويرعاها لا عبرة لكونها موافقة لأهواء المكلفين وشهواتهم أو مخالفة، وإنما المقصود منها ما يقيم شأن الدنيا، على أن تكون معبرا للآخرة، لذا كان اللجوء إلى المصلحة كقاعدة شرعية توجب على المجتهد أو الحاكم – في استحداث أحكام جديدة موافقة لمقتضيات أحكام الشرع – لا بد أن يكون ذلك اللجوء من خلال عدة عوامل، من أهم هذه العوامل ما يأتي: –

أولاً: جلب المصالح

وهي الأمور التي لا قيام لحياة المجتمع بدونها، وإذا فاتت عمت الفوضى واختل نظام المجتمع، ولا فرق – هنا – في هذه المصالح بين أن تكون كما ذكرنا، أو تكون مما يحتاج إليها ليعيشوا بيسر وسعة، وهي ما إذا فاتت لم يختل نظام الحياة، لكن يصيب الناس ضيق وحرج، أو على أقل تقدير تكون مما يرجع إلى محاسن العادات ومكارم الأخلاق، وهي مما لا يختل نظام المجتمع بفواتها، ولا يصيب الناس حرج، لكن تخرج حياتهم عما تستدعيه الفطرة السليمة، والعادات الكريمة.

ثانيًا : درء المفاسد

وهي الأمور التي وجودها يضر الناس أفرادا أو جماعات، وتعمهم الفوضى ويختل النظام أو يصيبهم ضيق وحرج، أو على الأقل تخرج الحياة عما تستدعيه الفطرة السليمة والعادات الحميدة، ومقياس الفساد إنما هو قواعد الشريعة ومقاصدها، المستفادة من نصوصها الثابتة، حيث إنما جاءت هذه الشريعة للوفاء بحاجات الناس، وتحقيق مصالحهم، وتعطيل المفاسد وتقليلها.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن المصالح الدنيوية، وهي ما ترجع إلى قيام حياة الإِنسان وتمام عيشه، ونيله ما تقتضيه أوصافه الشهوانية والعقلية على الإِطلاق، حتى يكون منعما على الإِطلاق، هي من هذه الجهة – جهة الوجود والعدم

– قد لا تكون في مجرد الاعتياد، لأن تلك المصالح مشوبة بتكاليف ومشاق، قلت أو كثرت تقترن بها أو تسبقها أو تلحقها، كالأكل والشرب واللباس والسكنى، والنكاح ونحوها، فإن هذه الأمور لا تنال إلا بكد وتعب [1] .

ليس هذا وحسب، بل إن المفاسد الدنيوية – من جهة الوجود – ليست بمفاسد محضة، إذ ما من مفسدة تفرض في العادة الجارية، إلا ويقترن بها أو يسبقها أو يتبعها من الرفق واللطف ونيل اللذات كثير، ويعلل الشاطبي ذلك بأن " هذه الدار وضعت على الامتزاج بين الطرفين، والاختلاط بين القبيلين، فمن رام استخلاص جهة فيها لم يقدر على ذلك، وبرهانه التجربة التامة من جميع الخلائق، وأصل ذلك الإخبار بوضعها على الابتلاء والاختبار والتمحيص " [2] .

وهكذا نجد أن المصالح والمفاسد الراجعة إلى الدنيا إنما تفهم على مقتضى ما غلب، فإذا كان الغالب جهة المصلحة، فهي المصلحة المفهومة عرفا، وإذا غلبت جهة المفسدة فهي المفسدة المفهومة عرفا، ومثل ذلك يقال في الفعل ذي الجهتين، فإنه منسوب إلى الجهة الراجحة، سواء كانت مصلحة أو مفسدة [3] .

هذا من جهة الوجود والعدم، أما من جهة تعلق الخطاب بها شرعا، فالمصلحة إذا كانت هي الغالبة عند مناظرتها مع المفسدة في حكم العادة، فهي المقصودة شرعا، ولتحصيل هذه المصلحة جاءت الأوامر، ووقع التكليف بها على العباد، لتجري أمورهم على أقوم طريق وأهدى سبيل، وليكون حصولها أتم وأقرب إلى مقاصد الشرع على مقتضى العادات الجارية في الدنيا، لكن إن تبع تلك المصلحة مفسدة أو مشقة، فليست بمقصودة في شرعية ذلك الفعل، ولا في طلبه.

وواضح مما تقدم أن المفسدة إذا كانت هي الغالبة بالنظر إلى المصلحة في حكم العادة، فرفعها هو المقصود شرعا، ولأجل هذا وقع النهي، وورد التكليف به، ليكون

---

١) انظر: الموافقات (٢/٢٥)، مجموع الفتاوى (١١/٣٤٣).

٢) انظر: الموافقات (٢/٢٦).

٣) السابق.

رفعها على أتم وجوه الإمكان، حسبما يشهد له عقل سليم، فإن تبعتها مصلحة أو لذة فليست هي المقصودة بالنهي عن ذلك الفعل، بل إن المقصود هو ما غلب في المحل، وما سوى ذلك ملغي في مقتضى النهي [1] .

وهكذا، فالحاصل من ذلك أن المصالح المعتبرة شرعا، أو المفاسد المعتبرة شرعا، هي خالصة غير مشوبة بشيء من المفاسد، لا قليل ولا كثير، وإن توهم أنها مشوبة، فليست في الحقيقة الشرعية كذلك، لأن المصلحة الغالبة أو المفسدة الغالبة إنما المراد بها ما يجري في العادة من جهة الكسب، من غير خروج إلى زيادة تقتضي التفات الشارع إليها على الجملة، ولعل هذا المقدار هو الذي قيل إنه غير مقصود للشارع في شرعية الأحكام.

من أجل ذلك، حاول الشاطبي (ت ٧٩٠ هـ) أن يستدل لما تقدم، وهو أن المصلحة المعتبرة شرعا، والمفسدة المعتبرة شرعا إنما هي الخالصة غير المشوبة، بدليلين: -.

الأول : أن الجهة المغلوبة أو – المرجوحة – لم تكن مقصودة للشارع وغير معتبرة عنده، إذ لو كانت كذلك، لم يكن الفعل مأمورا به بإطلاق ولا منهيا عنه بإطلاق، بل كان يكون مأمورا به من حيث المصلحة ومنهيا عنه من حيث المفسدة، ومعلوم قطعيا – كما يراه الشاطبي – أن الأمر ليس كذلك، كما هو الحال في أعلى مراتب الأمر والنهي – وهذه أهم ما يتبين التمثيل من خلالها – كوجوب الإيمان، وحرمة الكفر، ووجوب إحياء النفوس، ومنع إتلافها، فكيف يكون الإيمان منهيا عنه من جهة ما فيه من كسر النفس من إطلاقها، وقطعها عن نيل أغراضها، وقهرها تحت سلطان التكليف الذي لا لذة فيه لها، وكان الكفر الذي يقتضي إطلاق النفس من قيد التكليف، وتمتعها بالشهوات من غير خوف، مأمورا به أو مأذونا فيه، لأن مثل هذه الأمور مصلحة على الجملة، لكن هذا باطل محض، إذ الإيمان مطلوب على الإطلاق، والكفر منهي عنه على الإطلاق، فدل على أن جهة المفسدة في طلب الإيمان، وجهة

---

١) انظر: الموافقات (٢٦/٥ – ٢٧).

المصلحة بالنسبة إلى النهي عن الكفر، غير معتبرة شرعا، وإن ظهر تأثيرها عادة.

الثاني : أن ذلك لو كان مقصود الاعتبار شرعا، لكان تكليفا بما لا يطاق، وهذا باطل، لأن الجهة المرجوحة مثلاً مضادة في الطلب للجهة الراجحة، والمأمور به إنما هو إيقاع المصلحة الراجحة، لكن على وجه يكون فيه منهيا عن إيقاع المفسدة المرجوحة، إذ المصالح – هنا – والمفاسد غير متمحضة [1] .

وسنذكر أمثلة هذين النوعين – جلب المصالح ودفع المفاسد – قريبا في المباحث الآتية:

ثالثًا: سد الذرائع:

الذريعة في اللغة: الامتداد والتحرك إلى الشيء، وتأتي بمعنى السبب، من قولهم: فلان ذريعتي إليك، وتأتي بمعنى الوسيلة، يقال: تذرع بذريعة، أو توسل بوسيلة [2] .

والذرائع هي الوسائل التي يلجأ إليها الإنسان لأمر من الأمور، فكثيرا ما تكون الأعمال والتصرفات الممنوعة شرعا، ليست مقصودة لذاتها بالمنع في نظر الشارع، بل إنما منعت على خلاف مقتضى الأصل فيها، لأنها قابلة أن تكون طريقا مفضية إلى أمر ممنوع شرعا، ولو عن غير قصد، أو أن تكون وسيلة يمكن التعلق بها عن قصد إلى ذلك الأمر الممنوع [3] .

ويعرف الشاطبي (ت ٧٩٠ هـ) الذرائع في الاصطلاح – بأنها: " التوسل بما هو مصلحة إلى مفسدة " [4] ويعرف القرافي المالكي (ت ٦٨٤ هـ) سد الذرائع، فيقول: " سد الذرائع معناه: حسم مادة وسائل الفساد دفعا لها، فمتى كان الفعل السالم عن

١) انظر: السابق (٢٨/٢).

٢) انظر: القاموس المحيط (٢٣/٣) أساس البلاغة للزمخشري (ص ٢٠٤).

٣) انظر: أعلام الموقعين (١٤٧/٣)، والاستصلاح لمصطفى الزرقاء (ص ٤٥)، أصول الفقه للبرديسي (ص ٣٥٤).

٤) انظر: الموافقات (١٩٩/٤).

المفسدة وسيلة للمفسدة منع مالك من ذلك الفعل في كثير من الصور " [1] ويعرفها أبو الوليد الباجي (ت ٤٧٤هـ) بقوله: " الذرائع هي المسألة التي ظاهرها الإباحة، ويتوصل بها إلى فعل المحظور " [2] وبمعنى آخر هي " ما يتوصل به إلى محظور العقود من إبرام عقد أو حله " [3] بينما يعرفها شيخ الإسلام ابن تيمية (ت ٧٢٨ هـ) بأنها " ما كان وسيلة وطريقا إلى الشيء، لكنها صارت في عرف الفقهاء، عبارة عما أفضت إلى فعل محرم " [4] .

وعلى ضوء ما تقدم من بيان لمعنى الذريعة وسدها، يمكن أن نقول: إن سد الذرائع حين يراد منه منع الجائز، لأنه يؤدي إلى المحظور، يراد منه كذلك حسم وقطع آخر مصدر للفساد يمكن أن يتصوره الشارع، وبيان ذلك أنه قد ثبت نهي الشارع – عن المفاسد في ذاتها ونهيه كذلك – عن الأمور التي تتضمن منفعة، تفضي إلى المفسدة، إفضاء يخرج عن إرادة المكلف.

وواضح أن هذا المبدأ " سد الذرائع " منع الشارع من خلال الأخذ به، كل طريق أو وسيلة قد تؤدي – عن قصد أو غير قصد – إلى المحاذير الشرعية، وهو باب واسع يتصل بسياسة التشريع الإسلامي، فيعتبر فرعا من فروع " جلب المصالح ودفع المفاسد ".

ويذكر ابن القيم " سد الذرائع " في فصل طويل من كتابه " أعلام الموقعين " فيقرر أن المقاصد لا يتوصل إليها إلا بأسباب وطرق تفضي إليها، وأن أسباب الطاعات والمحرمات إنما تكون بحسب إفضائها إلى غايتها، ووسيلة المقصود تابعة للمقصود [5] .

---

١) انظر: الفروق (٣٢/٢)، شرح تنقيح الفصول (ص٤٤٨)، سد الذرائع للبرهاني (ص ٦٩).

٢) انظر: كتاب الإشارات (ص ١١٣)، أحكام الفصول (ص ٦٨٩).

٣) كتاب الحدود (ص ٦٨).

٤) انظر: سد الذرائع (ص ٧٥)، نقلا عن الفتاوى (١٣٩/٣)، وانظر كذلك كتابنا الاستدلال عن الأصوليين (ص ٨٠).

٥) انظر: (١٣٥/٣) من المصدر المذكور.

الاحتجاج بسد الذرائع:

يشهد لمبدأ سد الذرائع من نصوص الشريعة شواهد كثيرة جدًّا في الكتاب والسنة، كما يدل على حجيتها والاستدلال بها العقل، إذ أنها دليل صحيح مؤيد بالعقل، ذلك أن منع وسائل المطلوب وإباحة وسائل الممنوع تناقض لا يقبله العقل، كما أن الانشغال بالأسوأ والأقل أهمية عبث وجهل في نظر العقل.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن سد الذرائع معتبر في الشرع بعموم يفيد القطع، ويدل على ذلك استقراء وقائع وجزئيات من الكتاب والسنة من الصعب – بل ومن غير الممكن – حصرها في بحث كهذا، لكن أقصى ما يمكن تقريره – هنا – أن من مظاهر سد الذرائع في القرآن الكريم رعايته لمصالح الخلق، ودرء المفاسد عنهم، واعتبار ذلك أصل الشريعة وأساسها، ومن مظاهر فتح الذرائع طلب الخير والحث عليه بطلب وسائله، وتحريم الشر بتحريم وسائله، فقد حرم اللَّه تعالى الكفر وحرم أسبابه، كما حرم الزنا، ثم حرم وسائله، وذرائعه، وحرم إبداء الزينة، وحرم لذلك الضرب بالأرجل، كما أنه تعالى لما نهى عن النظر إلى العورات حرم الدخول بغير استئذان؛ لأنه من ذرائعه ووسائله، ومن ذلك – أيضًا – النهي عن المباح أو المطلوب في الأصل؛ لأنه يؤدي إلى محظور، لذا عمل بسد الذرائع ومعاقبة المحتال بفعل الجائز للتوصل إلى المحظور، تؤكد اعتبار سد الذرائع.

ومن شواهد هذا المبدأ في السنة النبوية أنها جاءت بسد الذرائع في ترك الشبهات، والكفر والفرقة، ومن ذلك – أيضًا – النهي عن العداوة والقطيعة والجفاء، كنهيه عن تزوج المرأة مع عمتها وخالتها، وبيع الرجل على بيع أخيه، وسد ذرائع الابتداع في الدين كنهيه عن صوم الوصال، والتبتل وذرائع الزنا كنكاح المتعة ونكاح التحليل، والخلوة بالأجنبية، وسد ذرائع الخمر، والربا، والفساد في المعاملات كالغرر، وبيع الملامسة، وتلقي الركبان.

ليس هذا وحسب، بل إن من مظاهر عمل السنة بسد الذرائع إعطاء الوسيلة حكم المتوسل إليه، وسد ذرائع التعاون على الإِثم، ودفع الضرر الأكبر بالأصغر،

ومعاقبة المتذرع إلى الفساد بنقيض مقصوده، لهذا كله سدت الذرائع المطلوبة في الأصل حسما لباب الفساد، والذرائع المباحة في الأصل منعت لما يترتب عليها من محظور، كالنهي عن الجلوس في الطرقات لما يترتب عليه من النظر المحرم، ونهي المسافر ألا يطرق أهله ليلا، والنهي عن حمل النبال في السوق أو المسجد، وإشارة الرجل على أخيه بالسلاح، وحمل السلاح في الحرم من غير ضرورة، والسفر بالقرآن إلى أرض العدو، والبول في قارعة الطريق، وتشبه الرجل بالمرأة، والمرأة بالرجل [(١)] .

وفي ختام جولتنا هذه مع سد الذرائع نقرر أن هذا المبدأ قد سلكته الشريعة الإِسلامية في الأمور الدينية والدنيوية، في العبادات والمعاملات على حد سواء، هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن المنظور إليه ليس هو النية السيئة من الفاعل فحسب، بل مجرد كون الفعل مما يفضي إلى النتيجة التي يأباها الشرع، فإنه يكون كافيا للحكم بوجوب سد الذريعة المؤدية إلى تلك النتيجة.

رابعًا : تغير الزمان

ومعنى ذلك اختلاف أحوال الناس وأخلاقهم وأوضاع الحياة العامة في المجتمع، عما كانت عليه من قبل، فيكون ذلك من أسباب تبديل الأحكام الاجتهادية في فقه الشريعة الإِسلامية، وذلك إما لتبدل الوسائل الحيوية [(٢)] وإما لفساد طارئ على أخلاق الناس العامة.

ومما يدل على أن الأحكام تتبدل بتبدل المصالح، ما هو مقتبس من طريقة الشارع في التشريع:

١ – ثبوت النسخ، فإن الحكم المنسوخ جاء في حالة خاصة، ولمصلحة خاصة، فلما تبدلت هذه المصالح، وظهرت حاجة ملحة إلى حكم جديد، تبدل الحكم.

٢ – التدرج في التشريع وذلك بأن يكون الحكم المراد للشارع في وقت ما شديد لا يحصل الغرض المقصود منه، لما يترتب على تشريعه – في هذا الوقت – من نفرة الناس من الدخول في الإِسلام، حيث يشرع الحكم أول ما يشرع على وجه

---

١) انظر: أعلام الموقعين (١٤٧/٣)، تفسير القرطبي (٢٥٣/١٠)، الموافقات (٦/٢، ٧)، ضوابط المصلحة (ص٢)، سد الذرائع للبرهاني (ص ٣٢٩ – ٤٠٠)، الاستصلاح لمصطفى الزرقاء (ص ٤٦).

٢) وهي التي حدثت بعد التطور الصناعي، مثل الكهرباء والمعامل الآلية ونحوها.

التخيير، فإذا عمل به الناس، وشعروا من أنفسهم بالحاجة إلى غيره، لما يظهر عليه من مفاسد، وانتفاء تحصيل المصالح، جاء الوحي بالأمر المحتم، كما هو الحال في تحريم الخمر، وشرعية القتال وغيرها.

٣ – نزول الأحكام تبعا للحوادث والمناسبات، حيث إن التشريع يسير مع المصالح وليس كل ما فيه لازما لا يتغير، بل كان يترل حسب المناسبات، وتجدد الحوادث، الأمر الذي كان لا بد من خلاله ملاحظة الأحوال والظروف في القضاء والحكم [١] .

هذا من جهة، ومن جهة أخرى فقد كان – ﷺ – يترك الأمر الصالح لما يترتب عليه من مفسدة تفوق المصلحة كما في قول عائشة – رضي الله عنها – لرسول اللّه – ﷺ – أفلا تردها على قواعد إبراهيم ؟ وتريد بذلك الكعبة حين اقتصروا عن قواعد إبراهيم، فقال – ﷺ –: « **لَوْلاَ حِدْثَانُ قَوْمِكِ بِالْكُفْرِ لَفَعَلْتُ** » [٢] كما امتنع – *عليه الصلاة والسلام* – من قتل أحد المنافقين، حيث بدا منه ما يوجب قتله، فيما يروى عن جابر بن عبد اللّه – رضي الله عنه – حين هم عمر بقتله، فقال – ﷺ –: « **دَعْهُ لاَ يَتَحَدَّثُ النَّاسُ أَنَّ مُحَمَّدًا يَقْتُلُ أَصْحَابَهُ** » [٣] وهذا لا شك فيه مصلحة يترتب على عدم مراعاتها مفسدة أعظم منها، وهي تنفيرهم عن الدخول في الإسلام، وبقاؤهم في ربقة الكفر [٤] .

ومن ذلك – أيضًا – أنه كان – ﷺ – يحكم بتحريم الشيء أو تحليله، فيبين له الصحابة ما يلحقهم من الضرر، فيرجع عما أمرهم به، أو يستثني منه قدر الحاجة كما في الحديث الذي يرويه أبو هريرة – رضي الله عنه – في استثناء الإذخر من تحريم قطع أشجار الحرم [٥] فمثل هذه الأحكام يظهر دوران الحكم مع المصلحة ويتغير بتغيرها.

---

١) انظر: تعليل الأحكام لمصطفى شلبي (ص ٣٠٧)، الاستصلاح (ص ٤٨).

٢) أخرجه الإمام مالك في الموطأ، ومسلم، والترمذي وابن ماجه.

٣) انظر: شرح النووي على مسلم (١٣٩/٦).

٤) انظر: شرح النووي على مسلم (١٣٩/١٦)، أعلام الموقعين (١٥٠/٣) سد الذرائع للبرهاني (ص ٤١٨).

٥) أخرجه البخاري ومسلم، انظر سبل السلام (٣٩٧/٢).

ويدل على هذا الاتجاه – أيضًا – آثار الصحابة – رضي الله عنهم – فقد كانوا ينظرون إلى الأمر وما يحيط به من ظروف، وما يحف به من مصالح ومفاسد، ومن ذلك مطالبة الفاتحين لأراضي العراق والشام من قوادهم تقسيم الأراضي بينهم حسب آيات الفيء، وحكم الأراضي المفتوحة عنوة، وقد ثبت عن النبي – صلى الله عليه وسلم – أنه قسم ما افتتحه عنوة من خيبر على الفاتحين، لكن عمر – رضي الله عنه – امتنع من القسمة، وأقر حبس الأرضين بعلوجها على أهلها، ووضع عليهم فيها الخراج وفي رقابهم الجزية [١] .

ومن هذا القبيل موقف الصحابة من نكاح الكتابيات، حيث ثبت حل نكاح نساء أهل الكتاب، بقوله تعالى:

﴿ ٱلْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمُ ٱلطَّيِّبَٰتُ ۖ وَطَعَامُ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ حِلٌّ لَّكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَّهُمْ ۖ وَٱلْمُحْصَنَٰتُ مِنَ ٱلْمُؤْمِنَٰتِ وَٱلْمُحْصَنَٰتُ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ مِن قَبْلِكُمْ إِذَآ ءَاتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ ﴾ [٢] .

وقد فعله الصحابة والتابعون من بعدهم، فقد روي عن عثمان وطلحة وحذيفة – رضي الله عنهم – أنهم تزوجوا من كتابيات وروي عن عمر أنه منع من ذلك [٣] .

وجاء بعد الصحابة التابعون فتابعوهم وسلكوا هذا المسلك، فأفتوا حسب تجدد الأحوال وتغير الظروف، واجتهدوا بأشياء لم تكن من قبل كذلك، وروي عنهم من المقالات العامة ما يؤيد ذلك، فقد روى ابن سعد في طبقاته أن شريحا القاضي سئل عما أحدثه في القضاء فقال: " إن الناس قد أحدثوا فأحدثت " [٤] وروي عن عمر بن عبد العزيز رضي الله عنه أنه قال: " تحدث للناس أقضية على قدر ما أحدثوا من الفجور "، ويقول القرافي في تفسيره لمقالة عمر هذه: " أي يحدثوا أسبابا يقتضي

---

١) انظر: الخراج لأبي يوسف (ص ١٤). وأحكام القرآن للجصاص (٣/٥٣)، سد الذرائع للبرهاني (ص ٥٢١ – ٥٢٦).

٢) سورة المائدة /٥.

٣) انظر: أحكام القرآن للجصاص (١/٣٩٢)، المغني لابن قدامة (٧/٥٢).

٤) انظر: الطبقات الكبرى (٦/٩١).

الشرع فيها أمورا لم تكن قبل ذلك، لأجل عدم سببها قبل ذلك، لا لأنها شرع متجدد " [1] ويقول القرافي في موضع آخر: " ولم يرد – ﷺ نسخ حكم بل المجتهد فيه ينتقل له الاجتهاد، لاختلاف الأسباب " [2] .

ويقول الإمام مالك – *رحمه الله* – " تحدث للناس أقضية بقدر ما أحدثوا من الفجور " ومراده أن يحدثوا أمورا تقتضي أصول الشريعة فيها غير ما اقتضته قبل حدوث ذلك الأمر " [3] .

وقد قرر الفقهاء هذا المبدأ في أكثر من مناسبة، فيقول العلامة ابن عابدين: " إن كثيرًا من الأحكام يبينها المجتهد على ما كان في زمانه فتختلف باختلاف الزمان لتغير عرف أهله، أو لحدوث ضرورة، أو لفساد أهل الزمان، بحيث لو بقي الحكم على ما كان عليه للزم منه المشقة والضرر بالناس، ولخالف قواعد الشريعة المبنية على التخفيف والتيسير، ودفع الضرر والفساد، لأجل بقاء النظام على أحسن أحكام، ولهذا نرى فقهاء المذهب خالفوا ما نص عليه المجتهد في مواضع كثيرة بناها على ما كان في زمنه، لعلمهم بأنه لو كان في زمنهم لقال بما قالوا به، أخذا من قواعد مذهبه " [4] .

ويقول القرافي: " والجمود على المنقولات أبدا ضلال في الدين وجهل بمقاصد علماء المسلمين والسلف الماضين " [5] ولابن القيم – *رحمه الله تعالى* – في هذا الموضوع كلام طويل وهام، ذكره في فصل سماه " تغير الفتوى واختلافها بحسب تغير الأزمنة والأمكنة والأحوال والنيات والعوائد " [6] وأخيرًا يزيد الشاطبي الأمور وضوحا، فيقرر

---

١) انظر: الفروق للقرافي (٢٥١/٤).

٢) السابق (١٧٩/٤).

٣) انظر: شرح الموطأ للزرقاني (٥/٢)، وتعليل الأحكام لمصطفى شلبي (ص٣١١).

٤) انظر: الاستصلاح لمصطفى الزرقاء (ص ٤٨ – ٤٩)، نقلا عن رسالة ابن عابدين " نشر العرف في الأحكام المبنية على العرف.

٥) الفروق للقرافي (١٧٧/١).

٦) انظر: أعلام الموقعين (٣/٣ – ٥٧).

أن " اختلاف الأحكام عند اختلاف العوائد، فليس في الحقيقة باختلاف في أصل الخطاب؛ لأن الشرع موضوع على أنه دائم أبدي، لو فرض بقاء الدنيا من غير نهاية، والتكليف كذلك، لم يحتج في الشرع إلى مزيد، وإنما معنى الاختلاف أن العوائد إذا اختلفت رجعت كل عادة إلى أصل شرعي يحكم به عليها " [1] .

هذه النصوص والنقول تفيد صراحة أن الأحكام التابعة للمصالح تدور معها، وتتبدل بتبدلها، ولم يوجد إنكار عليهم في ذلك، فكان إجماعا على هذا المبدأ في عصر الصحابة والتابعين وتابعيهم ومجالا للاجتهاد من قبل الأئمة والفقهاء.

خامسًا: منع التحيل:

يعرف الشاطبي حقيقة " قاعدة الحيل " في مباحث الاجتهاد باعتبار أن هذه القاعدة تنبني على أصل هام وهو " النظر في مآلات الأفعال "، فيقول: " إن حقيقتها المشهورة تقديم عمل ظاهر الجواز، لإبطال حكم شرعي وتحويله في الظاهر إلى حكم آخر، فمآل العمل فيها خرم قواعد الشريعة في الواقع، كالواهب ماله عند رأس الحول فرارا من الزكاة، فإن أصل الهبة على الجواز، ولو منع الزكاة من غير هبة لكان ممنوعا، فإن كل واحد منهما ظاهر أمره في المصلحة أو المفسدة، فإذا جمع بينهما على هذا القصد، صار مآل الهبة المنع من أداء الزكاة، وهو مفسدة، ولكن هذا بشرط القصد إلى إبطال الأحكام الشرعية " [2] .

ويتضح من هذا التعريف أن التحيل هو فعل شيء، أو اتخاذ وسيلة صحيحة في الظاهر، لقلب الأحكام الثابتة شرعا إلى أحكام أخرى، وذلك أن اللّه تعالى أوجب أشياء وحرم أخرى، إما مطلقة من غير قيد ولا ترتيب على سبب، كإيجاب الصلاة والحج والصوم وحرمة الزنا والربا والقتل، وإما أن تكون مرتبة على سبب، ومتوقفة على شرط، كإيجاب الزكاة والكفارات، وتحريم المطلقة ثلاثا.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى إذا قدم المكلف فعلا مشروعا في الظاهر، قاصدا

---

١) انظر: الموافقات (٢٨٥/٢).

٢) الموافقات (٢٠١/٤).

من ذلك الفعل التوسل به إلى إسقاط ذلك الوجوب عن نفسه، أو إباحة ذلك المحرم عليه، بحيث يصير ذلك الواجب غير واجب في الظاهر، أو المحرم حلالا في الظاهر، فإن هذا هو التحيل الممنوع.

وواضح مما تقدم أن التحيل يتحقق في حالة ما إذا كان المحتال يهدف إلى غاية محرمة، ويرمي إلى مقصد يناقض قصد الشارع من إبطال الحق، أو إسقاط واجب أو تحليل محرم، أو تحريم حلال، ولكنه سلك غير الوسائل المؤدية مباشرة إلى هذا المحرم، وقصد إلى ذلك بفعل مشروع في الأصل، قصد الشارع من شرعه تحقيق مصلحة خاصة، لم تكن هي قصد المتحيل، بل كان قصده مما يناقض قصد الشارع [١] .

فالشارع – مثلاً – حرم قتل النفس بغير حق، فإذا توصل القاتل إلى إبطال هذا الحكم، وذلك بأن يضع لغريمه سببا مجهزا كإشراع الرمح، وحفر البئر ونحو ذلك، فإنه يعد بذلك متحيلا على إبطال حكم شرعي، وهو جعل القتل المحرم غير محرم في الظاهر، إذ ظاهر فعله مأذون فيه؛ لأنه لا يخرج عن كونه مجرد حفر بئر، وإشراع رمح، لكنه فعل على غير وضع المشروعات [٢] .

وما نخلص إليه من الملاحظة هو أن التحيل لا بد أن يكون مشتملا على مقدمتين:

إحداهما : قلب أحكام الأفعال بعضها إلى بعض في ظاهر الأمر.

الثانية : جعل الأفعال – المقصود بها في الشرع معان – وسائل إلى قلب تلك الأحكام [٣] .

هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن الحيل التي نهى الشارع عنها، ولا بد من إبطالها، هي ما تضمن هدم أصل شرعي، أو كان ناقصا لمصلحة شرعية، لما ثبت أن

---

١) انظر: الموافقات (٣٧٩/٢).

٢) السابق (٣٧٩/٢).

٣) انظر: الموافقات (٣٧٩/٢).

الأحكام إنما شرعت لمصالح العباد، ولهذا كانت الأعمال معتبرة بما هو مقصود للشارع، من جلب مصلحة أو دفع مفسدة، فإذا كان الأمر في ظاهره وباطنه على أصل المشروعية فهو المطلوب، وهو المقصود في التوسل إلى المراد الشرعي، أما إن كان الظاهر موافقا لأصل المشروعية، والمصلحة مخالفة، فالفعل غير صحيح، وغير مشروع؛ لأن الأعمال الشرعية ليست مقصودة لأنفسها، وإنما قُصِدَ بها أمور أخر، هي معانيها، وهي المصالح التي شرعت لأجلها وما كان معمولا به على غير هذا الوضع فليس هو على وضع المشروعات، ولا هو من مقاصد الشرع [1] .

المقاصد الشرعية تمنع التحيل:

الحيل في الدين غير مشروعة، وباطلة، ويدل على ذلك جملة من الأصول الكلية والقواعد القطعية، واستقراء ذلك من النصوص الشرعية ما لا ينحصر، وهي تفيد في مجملها أن التحيل بالفعل المشروع في الظاهر إلى إبطال الأحكام الشرعية باطل شرعا، وسوف أعرض لهذه الأدلة من القواعد والأصول على النحو الآتي:

١ – أن قصد المكلف في العمل يجب أن يكون موافقا لقصد الشارع، ذلك أن " قصد الشارع من المكلف أن يكون قصده في العمل موافقا لقصده في التشريع، والدليل على ذلك ظاهر من وضع الشريعة،.. إذ أنها موضوعة لصالح العباد على الإِطلاق والعموم والمطلوب من المكلف أن يجري على ذلك في أفعاله، وأن لا يقصد خلاف مقاصد الشارع " [2] .

ليس هذا وحسب، بل " كل من ابتغى في تكاليف الشريعة غير ما شرعت له فقد ناقض الشريعة، وكل من ناقضها فعمله في المناقضة باطل، فمن ابتغى في التكاليف ما لم تشرع له فعمله باطل " [3] والدليل على المقدمة الكبرى وهي أن العمل المناقض باطل فظاهر، وذلك لأن " المشروعات إنما وضعت لتحصيل

---

١) انظر: الموافقات (٣٨٥/٢).

٢) انظر: السابق.

٣) انظر: الموافقات (٣٣٣/٢).

المصالح ودرء المفاسد، فإذا خولفت – لم يكن في تلك الأفعال – التي خولف بها – جلب مصلحة ولا درء مفسدة " [1] .

هذا من جهة، ومن جهة أخرى يستدل الشاطبي للمقدمة الصغرى وهي " أن من ابتغى في الشريعة ما لم توضع له فهو مناقض لها " بأوجه ذكر منها ستة، بين من خلالها أن المكلف إن قصد غير ما قصده الشارع بالإذن لقصد وجه المصلحة، أو بالمنع لقصد درء المفسدة، وكان قصدا للمكلف المخالف لتوهم المصلحة حيث لم تكن، فقد جعل مقصود الشارع مهملا، وما لم يقصده معتبرا، وذلك مضاد للشريعة، وحاصله يرجع إلى أن ما رآه الشارع حسنا ليس بحسن عند هذا القاصد، وما لم يره الشارع حسنا فهو عنده حسن، وهذه مضادة أخرى، ولا شك أن الأخذ في خلاف مآخذ الشارع من حيث القصد إلى تحصيل المصلحة أو درء المفسدة مشاقة ظاهرة، وقد نهى عنها الشارع بقوله:

﴿ وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ مِنۢ بَعۡدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ ٱلۡهُدَىٰ وَيَتَّبِعۡ غَيۡرَ سَبِيلِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ نُوَلِّهِۦ مَا تَوَلَّىٰ ﴾ [2] .

وبالإضافة إلى هذا فإن الأخذ بالمشروع، من حيث لم يقصد به الشارع ذلك القصد، فهو آخذ – في الحقيقة – في غير مشروع، وهو إذا لم يأت بالمقصود الذي شرع الحكم له فقد ناقض الشارع، وهو – كذلك – إنما كلف بالأعمال من جهة قصد الشارع بها في الأمر والنهي، والقصد بها غير ذلك نقض لإبرام الشارع واستهزاء بآيات اللّه تعالى وأحكامه [3] .

٢ – أن النظر في مآلات الأفعال معتبر مقصود شرعا، كانت الأفعال موافقة أو مخالفة، ذلك أن المجتهد لا يحكم على فعل بالإذن أو المنع إلا بعد نظره إلى ما يؤول إليه ذلك الفعل، والسبب في ذلك أن الفعل قد يكون مشروعا لمصلحة

---

١) السابق.

٢) سورة النساء /١١٥.

٣) انظر: الموافقات (٣٣٣/٢) وما بعدها.

فيه تستجلب أو لمفسدة تدرأ، ولكن له مآل على خلاف ما قصد فيه، فيؤدي إلى فوات مصلحة أهم، أو حدوث مفسدة أكبر، وقد يكون الفعل غير مشروع لمفسدة تنشأ عنه، أو مصلحة تندفع به، لكن له مآل على خلاف ذلك، فقد يشرع إذا أدى استدفاع المفسدة إلى مفسدة تساوي أو تزيد، أو مصلحة تساوي المفسدة أو تزيد، لهذا قد يكون مآل الفعل المتحيل به مفسدة، إذ أن الفعل قد يكون مشروعا لمصلحة ظاهرة، لم يقصد المتحيل تحصيل هذه المصلحة، وإنما قصد مفسدة محرمة، كالواهب ماله عند رأس الحول فرارا من الزكاة، فإن أصل الهبة على الجواز، وهو مشروع، لكن مآل الهبة المنع من أداء الزكاة، وهو مفسدة [1] هذا وقد أقام الشاطبي مجموعة من الأدلة، للدلالة على اعتبار هذا الأصل [2] .

٣ – لا يجوز التحيل لإِسقاط حكم السبب، بفعل شرط أو تركه.

يقرر أهل العلم أنه إذا كان إعمال السبب يتوقف على فعل شرط أو تركه، تحصيلا لمصلحة شرعية، فإن فعل الشرط – حينئذ – يترتب عليه أثره، أما إذا أتى المكلف بهذا الشرط، أو تركه، من حيث هو شرط، ولم يقصد من وراء ذلك إلى تحصيل مصلحة شرعية، وإنما كان مقصده الأعظم إسقاط حكم الاقتضاء في السبب من حيث ألا يترتب عليه أثره، فهو عمل غير صحيح وسعي باطل.

وذلك مثل توافر النصاب، فإنه سبب لوجوب الزكاة، لكن يتوقف هذا الإِيجاب على بقاء النصاب حتى يحول الحول، فإذا أنفق المكلف النصاب قبل الحول للحاجة إلى إنفاقه، أو أبقاه للحاجة إلى إبقائه فإن الأحكام المترتبة – حينئذ – تنبني على وجود الشرط أو فقده، أما إذا أنفقه من جهة كونه شرطا، قاصدا لإِسقاط حكم الاقتضاء في السبب، بحيث لا يترتب عليه أثره، فإن هذا العمل غير صحيح، ويدل عليه العقل والشرع، من الكتاب والسنة [3] .

ليس هذا وحسب، بل إن " هذا العمل يصير ما انعقد سببا لحكم شرعي

---

١) انظر: السابق (١٩٤/٢).

٢) السابق (١٩٥/٢ – ١٩٨).

٣) انظر: الموافقات (٢٧٤/١).

جلبا لمصلحة، أو دفعا لمفسدة، عبثا لا حكمة له، ولا منفعة به، وهذا مناقض لما ثبت في قاعدة المصالح، وأنها معتبرة في الأحكام، وأيضًا فإنه مضاد لقصد الشارع، من جهة أن السبب لما انعقد، وحصل في الوجود، صار مقتضيا شرعا لمسببه، لكنه توقف على حصول شرط، هو تكميل للسبب، فصار هذا الفاعل أو التارك – بقصد رفع حكم السبب – قاصدا لمضادة الشارع في وضعه سببا، وقد تبين أن مضادة قصد الشارع باطلة، فهذا العمل باطل " [1] .

٤ – التحيل ممنوع وغير مشروع، والدليل على ذلك ما لا ينحصر من الكتاب والسنة:

أ – ما جاء في القرآن من نصوص خاصة بالمنافقين والمرائين، نحو ***قوله تعالى*** :

﴿ وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَقُولُ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَبِٱلْيَوْمِ ٱلْأَخِرِ ﴾ [2] .

حيث أظهر المنافقون الإسلام احترازا لدمائهم وأموالهم، لا لما قصد له في الشرع من الدخول تحت طاعة اللّه تعالى على اختيار وتصديق، وقال تعالى في المرائين بأعمالهم

﴿ كَٱلَّذِى يُنفِقُ مَالَهُۥ رِئَآءَ ٱلنَّاسِ وَلَا يُؤْمِنُ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْأَخِرِ ۖ فَمَثَلُهُۥ كَمَثَلِ صَفْوَانٍ عَلَيْهِ تُرَابٌ ﴾ [3] .

ونحوها من الآيات، حيث أتوا أعمالا وأقوالا للشارع منه قصد معين، وهم يقصدون منه ما يناقض هذا القصد.

ب – ما جاء في القرآن خاصا بأصحاب الجنة حيث أقسموا أن يصرموا جنتهم بليل حتى يمنعوا الفقراء حقهم، قال تعالى:

﴿ إِنَّا بَلَوْنَٰهُمْ كَمَا بَلَوْنَآ أَصْحَٰبَ ٱلْجَنَّةِ ﴾ [4] .

الآية إلى قوله:

﴿ فَأَصْبَحَتْ كَٱلصَّرِيمِ ﴾ [5] .

---

١) انظر: الموافقات (٢٧٨/٢).

٢) سورة البقرة /٨.

٣) سورة البقرة /٢٦٤.

٤) سورة القلم /١٧.

٥) سورة القلم /٢٠.

ولا شك أن التحيل ومخالفة قصد الشارع ظاهرة في عملهم، حيث لم يقصدوا مصلحة معينة، يصح أن يقصدها الشارع، وإنما انحصر قصدهم في حرمان الفقراء حقهم.

ج – ما جاء في القرآن في شأن أصحاب السبت، كما في *قوله تعالى* :

﴿ وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ ٱلَّذِينَ ٱعْتَدَوْا۟ مِنكُمْ فِى ٱلسَّبْتِ ﴾ [1] .

حيث احتالوا للاصطياد في السبت بصورة الاصطياد في غيره، فكان قصدهم التحيل على فعل المنهي عنه.

د – ما جاء في القرآن بشأن نهي الرجل عن إمساك المرأة برجعتها قاصدا بذلك مضارتها، بأن يطلقها ثم يمهلها حتى تشارف انقضاء العدة، ثم يرتجعها ثم يطلقها، وهكذا عدة مرات، لا غرض له فيها سوى الإضرار بها، قال تعالى:

﴿ وَإِذَا طَلَّقْتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ سَرِّحُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ ۚ وَلَا تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَارًا ﴾ [2] .

والرجعة إنما شرعت لاستدامة العشرة بالمعروف وعودة المودة والرحمة، و لم يقصد بها ذلك، بل قصد الإضرار بها، وهذا مخالف لقصد الشارع [3] .

هـــ – ما جاء في السنة النبوية من النهي عن جمع المتفرق. وتفريق المجتمع خشية الصدقة، فيقول – ﷺ -: « **لاَ يُجْمَعُ بَيْنَ مُتَفَرِّقٍ، وَلاَ يُفَرَّقُ بَيْنَ مَجْتَمِعٍ خَشْيَةَ الصَّدَقَةِ** » [4] فهذا نهي عن الاحتيال لإسقاط الواجب، أو تقليله.

و – ما جاء في السنة من تحذير المسلمين من فعل اليهود الذين استحلوا محارم اللَّه بأدنى الحيل، فقد قال – *عليه الصلاة والسلام* – « **قَاتَلَ اللَّهُ الْيَهُودَ**

---

١) سورة البقرة /٦٥.

٢) سورة البقرة /٢٣١.

٣) انظر: الموافقات (٢/٣٨٠ – ٣٨١)، أعلام الموقعين (٣/١١٢).

٤) أخرجه البخاري في الزكاة (٢/٥٢)، وأبو داود في الزكاة (٢/٩٩)، والترمذي في الزكاة (٢/٦٧).

حُرِّمَتْ عَلَيْهِمُ الشُّحُومُ فَجَمَّلُوهَا وَبَاعُوهَا وَأَكَلُوا أَثْمَانَهَا » [1] حيث إن المصلحة المفهومة من النهي عن الشحوم هي عدم الانتفاع بها، ومن الانتفاع بها الانتفاع بأثمانها، واليهود قد أغفلوا هذا المعنى واعتبروا ظاهر النص، قصدا إلى المال.

ح – ما جاء في السنة في قوله – ﷺ – « لَعَنَ اللَّهُ الرَّاشِيَ وَالْمُرْتَشِيَ » [2] حيث لم يقصد الراشي والمرتشي بدفع المال مقصدا شرعيا، وإنما قصده إفساد ذمة المرتشي، والتوصل إلى ما ليس من حقه [3] .

سادسًا: اجتناب البدع:

البدعة في اللغة : الاختراع، يقال: بدع الشيء يبدعه بدعا، بمعنى أنشأه وبدأه، ومنه ***قوله تعالى*** :

﴿ بَدِيعُ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ﴾ [4] .

والبدعة الحدث، والأمر المستحسن، يقال هذا أمر بديع، للشيء المستحسن، الذي لا مثال له في الحسن [5] .

أما في الاصطلاح:

فقد اختلف أهل العلم في تعريف البدعة، تبعا لاختلافهم في مفهومها ومدلولها، فيعرفها عبد الرحمن الجوزي (ت ٥٩٧ هـ) بقوله: " البدعة عبارة عن فعل لم يكن، فابتدع، والأغلب في المبتدعات أنها تصادم الشريعة بالمخالفة، وتوجب التعالي عليها بزيادة أو نقص " [6] .

---

١) أخرجه الإمام أحمد (١/٢٥ – ٢٤٧)، والبخاري في البيوع (٣/١٠٧)، ومسلم في المساقاة (٣/١٢٠٧).

٢) يروى من حديث ثوبان أخرجه الإمام أحمد (٥/٢٩٧)، والحاكم (٤/١٠٣)، وغيرهما.

٣) انظر: الموافقات (٢/٣٨٢)، أعلام الموقعين (٣/١١٢).

٤) سورة البقرة /١١٧.

٥) انظر: لسان العرب (٩/٣٥١)، معجم مقاييس اللغة (١/٢٠٩)، الاعتصام للشاطبي (١/٣٦)، القواعد للزركشي (١/٢١٧).

٦) انظر: تلبيس إبليس (ص ٧).

أما شيخ الإسلام ابن تيمية (ت ٧٢٨هـ) فقد رد على من استحسن البدع وعاب عليهم تقسيم البدع إلى قبيحة وحسنة وقال: " البدعة لا تكون إلا قبيحة " ويقرر في مقام آخر أن النصوص التي يستند إليها في هذا التقسيم، لا يمكن أن تكون دالة على قبح الجميع، إذ الأصل " أن كل بدعة ضلالة " [1] .

ويعرف الفقيه الأصولي الشافعي بدر الدين الزركشي (ت ٧٩٤ هـ) في كتابه " المنثور في القواعد " البدعة في اللغة وينقل ما يتأيد به الاتجاه الذي يراه في تعريفها شرعا من كتب اللغة وأئمتها، إذ يقول في تعريفها شرعا إنها " موضوعة للحادث المذموم " أما إذا أريد بها غير ذلك – وهو الممدوح – لا بد من تقييدها، وهي في هذه الحالة تكون من باب المجاز الشرعي [2] .

أما ابن رجب الفقيه الحنبلي (ت ٧٩٥هـ) فقد عرف البدعة وبين المراد منها بقوله " المراد بالبدعة مال أحدث مما لا أصل له في الشريعة يدل عليه " ثم بين بعد ذلك أن ما كان له أصل من الشرع يدل عليه، فليس هذا من البدعة المرادة شرعا، لكنه بدعة لغة [3] .

ويعرفها الشاطبي (ت ٧٩٠هـ) بأنها " طريقة في الدين مخترعة تضاهي الشريعة، يقصد بالسلوك عليها ما يقصد بالطريقة الشرعية "، وهناك من يخص البدعة في العبادات كما هو ظاهر من تعريف الشاطبي – هنا – وهنالك من يجعلها تشمل العبادات والعادات بحسب ما تتضمنه هذه الأخيرة من تعبد [4] .

ويلاحظ في هذه التعريفات – بشكل عام – وغيرها، أنها عبارة عن تصورات ومعان وليست بتعريفات يقصد منها أن تكون موافقة للمراد منها، حسب شروط الحد، بأن يكون – على أقل تقدير – جامعا ومانعا، ويقصد منها – كذلك – إخراج المحترزات،

---

١) انظر: اقتضاء الصراط المستقيم (ص: ٧٠ – ٢٨٠).

٢) انظر: المنثور في القواعد (٢١٧/١).

٣) انظر: جامع العلوم والحكم (ص: ١٦٠).

٤) انظر: الاعتصام للشاطبي (٣٦/١).

وتمييز المقصود وتوضيح المراد، وفق أصول ثابتة، من جهة التقعيد أو التفصيل، ولعل هذه الملاحظة ليست على إطلاقها، فقد جاء بعض أهل العلم في وقت معايش لأولئك أو بعدهم أمثال العز بن عبد السلام (ت ٦٦٠هـــ) فوضّح وقعّد وقسّم، وبرز في هذا الاتجاه، وتأثر به من جاء بعده، فسار على طريقته، وليس من شأننا – هنا – ولا من اختصاصنا إبداء توسع في بحث موضوع البدعة، وكل ما نطمح إليه هو بيان العلاقة بين موضوعنا " جلب المصالح ودرء المفاسد في الشريعة الإسلامية " وموضوع " البدعة " لذا لن نتوسع في بيان المراد منها عند أهل العلم والموازنة والترجيح.

أقسام البدع:

لا بد من القول بادئ ذي بدء، أن الذين خاضوا في هذه المسألة " البدعة " بعمق وتفصيل، استدلالا ومناقشة في الإثبات والنفي، كانوا أساسًا من الأصوليين والفقهاء الذين كانت تستهويهم المناقشات حول القواعد والفروع أكثر مما كانت تجذبهم المناقشات حول المسائل النظرية الكلامية.

وأول ما يلفت نظرنا هو تقسيم العز بن عبد السلام، حيث يعتبر هذا الفقيه الشافعي رأس القائلين بالتقسيم، وزعيم هذا الاتجاه، الذي تبناه من بعده تلميذه المخلص القرافي، إذ يقرر أن البدعة على خمسة أقسام:

١ – البدعة الواجبة: وهي ما تناولتها قواعد الوجوب وأدلته من الشرع، ومن أمثلتها الاشتغال بالذي يفهم به كلام اللّه تعالى وكلام رسول اللّه – ﷺ – وحفظ غريب الكتاب والسنة من اللغة، وتدوين أصول الفقه، والاشتغال بالجرح والتعديل لتمييز الصحيح من السقيم.

٢ – البدعة المحرمة: وهي كل بدعة تناولتها قواعد التحريم، وأدلته من الشريعة، كالمكوس والمحدثات من المظالم، والمحدثات المنافية لقواعد الشريعة.

٣ – البدعة المندوبة، وهي ما تناولتها قواعد الندب، وأدلته، كصلاة التراويح وإحداث المدارس، وبناء القناطر، والكلام في الجدل مما يقوى به الحق ويدحض به الباطل.

٤ – البدعة المكروهة، وهي ما تناولتها أدلة الكراهة من الشريعة وقواعدها، كتخصيص الأيام الفاضلة أو غيرها بنوع من العبادة، والزيادة في المندوبات المحددة، وزخرفة المساجد وتزويق لمصاحف.

٥ – البدعة المباحة، وهي ما تناولته أدلة الإِباحة وقواعدها من الشريعة ومن أمثلتها، المصافحة عقب صلاة الصبح والعصر، والتوسع في الملذات من المآكل والمشارب والملابس ونحوها [١] .

وهذا التقسيم لم يكن محل اعتبار لا من الأتباع، ولا من المناوئين، كما أنه تقسيم لا دليل عليه، بل هو مدافع، لأن من حقيقة البدعة أن لا يدل عليها دليل شرعي، لا من نصوص الشرع ولا من قواعده، إذ لو كان هناك ما يدل على شيء من هذا، لما كان ثمة بدعة، ولكان العمل داخلا في عموم الأعمال المأمور بها، أو المخير فيها، فالجمع بين تلك الأشياء وبين كون الأدلة تدل على وجوبها أو ندبها.. جمع بين متنافيين، أو المكروه منها والمحرم فسلم أنه بدعة، من جهة كونه بدعة لا من جهة أخرى.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى فقد ذكر القرافي عن أصحابه الاتفاق على إنكار البدع، وهذا صحيح إلى حد ما، لكن ما قسمه متابع عليه ابن عبد السلام في البدع غير صحيح [٢] .

الأسباب المؤدية إلى البدعة:

يقرر الإِمام الشاطبي أن السبب الحقيقي للانحراف، والزيغ، وظهور البدع، هو

١) انظر: هامش الفروق للقرافي (٢١٩/٤)، الاعتصام للشاطبي (١٨٨/١)، البدعة والمصالح المرسلة (ص: ٩٦ – ٩٩).

٢) انظر: البدعة والمصالح المرسلة (ص: ٩٩).

أن الإحداث في الشريعة إنما يقع إما من جهة الجهل، وإما من جهة تحسين الظن بالعقل، وإما من جهة اتباع الهوى في طلب الحق، والجهل إما أن يكون جهلا بأدوات الفهم أو جهلا بالمقاصد، ومن هنا تأتي البدع، ومن هنا يحدث الناس في الشرع ما ليس منه، لذا كان لا بد من عرض هذه الأسباب بشيء من التفصيل على النحو الآتي: –

١ – الجهل بأدوات الفهم: ذلك أن اللغة العربية – من حيث هي ألفاظ دالة على معان – نظران: –

الأول : من جهة كونها ألفاظا وعبارات مطلقة، دالة على معان مطلقة، وهي الدلالة الأصلية، وهي من هذه الجهة تشترك فيها جميع الألسنة، وإليها تنتهي مقاصد المتكلمين ولا تختص بأمة دون أخرى، ومن هذه الجهة يمكن في لسان العرب الإخبار عن أقوال الأولين – ممن هم ليسوا من أهل العربية – وحكاية كلامهم، وهذا لا إشكال فيه.

الثاني : من جهة كونها ألفاظا وعبارات مقيدة، دالة على معان خادمة، وهي الدلالة التابعة، وهذه الجهة يختص بها لسان العرب، في الحكاية والإخبار، فإن كل خبر يقتضي في هذه الجهة أمورا خادمة لذلك الإخبار بحسب المخبر والخبر ونوع الأسلوب، وبحسب التعظيم والتحقير، والكناية والتصريح [1] هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن اللّه – وإن كان الرسول ﷺ بعث للناس كافة – جعل جميع الأمم وعامة الألسنة في هذا الأمر تبعا للسان العرب، وإذا كان كذلك، فلا يفهم كتاب اللّه تعالى إلا من الطريق الذي نزل عليه، وهو اعتبار ألفاظها ومعانيها وأساليبها [2] .

ليس هذا وحسب، بل إن لسان بعض الأعاجم لا يمكن أن يفهم من جهة لسان العرب، والعكس صحيح كذلك، لأن الأوضاع العربية تخالف غيرها، كما أن

١) انظر: الموافقات (٢/٦٦).

٢) انظر: الاعتصام (٢/٢٩٤).

الأساليب تباين غيرها من الأساليب غير العربية، ومعاني القرآن نزل بلسان العرب في ألفاظها الخاصة وأساليبها ومعانيها، كما أن لها دلالات وأدوات لفهم المقاصد والمعاني، ومن أهم هذه الأساليب " الخطاب بالعام الذي يراد به ظاهره " " والخطاب بالعام الذي يراد به العام من وجه والخاص من وجه " " والخطاب بالعام يراد به الخاص، أو الخطاب بالظاهر يراد به غير الظاهر " [١] .

إذا كان الأمر كذلك، فلا بد لمن ينظر في الشريعة أصولا وفروعا، ألا يتكلم بشيء من ذلك حتى يكون عربيا أو كالعربي، عالما بلسان العرب، بالغا فيه ما بلغ العرب، وإذا أشكل عليه لفظ في الكتاب أو في السنة، فلا يقدم على القول فيه دون أن يستظهر بغيره ممن له علم بالعربية، وأن يحتاط في ذلك [٢] .

ولا شك أن الجهل باللغة العربية أو القصور في فهمها، يؤدي إلى تحريف المعاني القرآنية والأحكام، ومن هنا جاءت البدعة، وظهر الابتداع في الدين.

٢ – الجهل بالمقاصد:

لا أحد يمكنه أن ينازع، بل ولا يمكنه أن يجهل أن الشريعة جاءت كاملة تامة لا نقص فيها ولا زيادة، ولا بد أن ينظر إليها بعين الكمال لا بعين النقصان، ويعتبرها اعتبارا كليا في العبادات، والنقص منها أو الزيادة عليها بدعة، هذا من جهة ومن جهة أخرى، فإن مما ينبغي أن يعلمه الإنسان أن القرآن لا تضاد بين آياته، ولا بين الأحاديث النبوية، ولا بين أحدهما مع الآخر، ولا شك أن الجهل بكل ذلك يؤدي إلى الابتداع والإحداث في الدين.

فقد أخبر اللَّه تعالى أن الشريعة جاءت كاملة، وأن الدين قد تم، وأنه قد رضيه لنا دينا باقيا بكماله. قال تعالى:

﴿ ٱلۡيَوۡمَ أَكۡمَلۡتُ لَكُمۡ دِينَكُمۡ وَأَتۡمَمۡتُ عَلَيۡكُمۡ نِعۡمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلۡإِسۡلَٰمَ دِينٗا ﴾ [٣] .

---

١) انظر: البدعة والمصلحة المرسلة (ص: ١٢٧).

٢) انظر: الاعتصام (٢٩٧/٢).

٣) سورة المائدة /٣.

والمراد بالكمال هنا ما يحتاج إليه من القواعد الكلية والجزئيات التي لا تتغير، أما الجزئيات المتغيرة فلها قواعدها الكاملة، التي يصار إليها بالاجتهاد الواضح، القواعد والأصول الثابتة بالكتاب والسنة، ولا شك أن النظر في كمال الشريعة من حيث الجزئيات يؤدي إلى التناقض والإِشكال والالتباس، لأن الشريعة إنما وضعت للبقاء والدوام والاستمرار، لا تتغير ولا تتبدل، أما الجزئيات فموضوعة على الزوال والنهاية والتغير والتبديل.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن النوازل التي لا عهد بها لا تؤثر في صحة هذا الكمال، لأنها إن كانت مما يحتاج إليها، فهي مسائل الاجتهاد الجارية على الأصول الشرعية، أما إن كانت غير محتاج إليها، فهي البدع والمحدثات، وليس هناك من مصلحة تدعو إليها، فهي لا تؤثر في كمال الشريعة [1] .

ومثل ذلك يقال في القرآن الكريم، إذ لو كان ثم اختلاف أو تضاد من جهة اللفظ، أو من جهة المعنى، لكان القرآن مادة خصبة للنكاية للكافرين، وهم أهل الفصاحة والبلاغة، والمتربصين برسول اللَّه – ﷺ – يستدلون بذلك على أن القرآن من عند الرسول – ﷺ – وأن الرسالة ملفقة وغير صادقة، لكن فصاحة القرآن واشتماله على الأخبار عن الغيوب، وسلامته من الاختلاف، تدل دلالة واضحة على صدق الرسول – ﷺ – وعلى سلامة القرآن من الاختلاف والتضاد.

لذا كان لا بد من الإِقرار والعلم بشمول هذه الشريعة وبكمالها، وأنه لا بد – مع ذلك – من العلم بمقاصد الشارع من وضع الشريعة في العاجل والآجل، والجهل بهذه المقاصد يؤدي إلى الخبط في الشرع الإِسلامي، والإِحداث في الدين والابتداع، وهذا الأمر أغفله المبتدعة، فاستدركوا على الشرع وكذبوا على النبي – ﷺ – وكثر تأويل الآيات القرآنية بغير علم، والخبط فيها بدون دليل.

---

١) انظر: الاعتصام (٣٠٦/٢).

٣ – تحسين الظن بالعقل:

مما يوقع في الابتداع والخطأ، أن المتبوع يعتمد على عقله ويظن أنه موصله إلى مراده، فيقع من جراء ذلك إلى البعد عن الصراط المستقيم، ذلك أن اللّه تعالى جعل للعقول في إدراكها للأمور حدا تنتهي إليه، ولا تتعداه، من جهة القدر بحيث لا تتعدى قدرا معينا من المعلومات، ثم هي لا تدرك إلا على كيفية معينة، فهي لا تدرك ولا تعلم ذوات الأشياء جملة وتفصيلا و لم تجد لها سبيلا إلى إدراك كل مطلوب، وإذا كان الإنسان لا يستطيع أن يعلم إلا العلم النظري بواسطة أدلة ظنية، فلا يمكن أن يكون الإنسان مصدرا من مصادر العلم الصحيح، ذلك أن من العلوم ما هو ضروري لا يمكن التشكيك فيه كعلم الإنسان بوجوده، ومن ذلك ما لا يمكن للإنسان أن يعلمه البتة، إلا أن يعلم به، أو يُجْعَل له طريق إلى العلم به، وذلك كعلم المغيبات عنه، وهناك قسم ثالث وهو العلم النظري، وهو ما يمكن أن يعلمه، وممكن – كذلك – أن لا يعلمه، وتلك هي الممكنات التي تدرك بواسطة، لا بنفسها، وهذا النوع من العلوم لا يمكن الاتفاق عليها عادة، إذا فلا وثوق بالعقل ولا مناص من الرجوع إلى الوحي الإلهي [١] .

هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإنه إذا ثبت قصور العقل في الإدراك والعلم، ثبت أنه قد يحيط بشيء دون آخر، لأن علمه غير محيط وشامل، فالأحكام الشرعية إذا قيمت بالعقل لا تنتظم، لأن العقل لا يستطيع الإحاطة بأحوال الناس من شتى وجوهها، ولذا جاء استحسان بعض الأمور وترجيحها من قبل العقول بعدما استنارت بالشرع، لهذا بعث اللّه الأنبياء والمرسلين، لهداية العقول، فأرشدت قصورها ووجهت عملها، فالإنسان مهما ظن أنه أتقن وأجاد وأبدع في أمر من الأمور لا يمر عليه زمن معين إلا ويتبين له قصوره، ويعيد العمل مرة بعد أخرى ليدرك ما غاب عنه، وهذا يدل على أنه لا يوثق بالعقل، ولا يحسن الظن به " [٢] .

١) البدعة والمصلحة (ص: ١٤٣).

٢) السابق (ص: ١٤٤).

ليس هذا وحسب، بل إن العقل ما دام على الصورة السابقة، لا يجعل حاكما بإطلاق، بل قد ثبت عليه حاكم بإطلاق، وهو الشرع، فكان لا بد من تقديم ما حقه التقديم وهو الشرع، ويؤخر ما حقه التأخير وهو نظر العقل القاصر الكليل، لأن العكس خلاف المعقول والمنقول، لذا لا ينبغي تكذيب ما ظاهره خرق العادة المألوفة التي لم يعرفها، ولم يسبق له أن رآها، بل لا بد له من: إما الإقرار بها كما جاءت، وهذا هو الأوفق والأرجح، وإما أن يتأوله على ما يمكن حمله عليه بما يوافق مقتضى الظاهر [1] .

٤ – اتباع الأهواء:

أهل البدع هم أهل الأهواء، لأنهم اتبعوا أهواءهم، حيث لم يأخذوا الأدلة مأخذ الافتقار إليها، والتعويل عليها، حتى يصدروا عنها، بل قدموا أهواءهم، واعتمدوا على آرائهم، ثم جعلوا الأدلة الشرعية منظورا فيها من وراء ذلك [2] .

وأهم مظاهر هذه الأهواء، الانحراف عن الطريق المستقيم، كما يدل على ذلك *قوله تعالى* :

﴿ ثُمَّ جَعَلْنَٰكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِّنَ ٱلْأَمْرِ فَٱتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَ ٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ ﴾ [3] حيث أمر عز وجل رسوله – ﷺ – أن يتبع الشريعة، ولا يتبع الهوى، ولا يميل إلى أهواء الذين لا يعلمون، لأنه إذا مال إليهم وإلى أهوائهم انحرف عن الصراط المستقيم.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن من مظاهر اتباع الأهواء اتباع المتشابه وترك المحكم، إذ في اتباع المتشابه احتكام إلى التأويل والزيغ، وإرضاء ما في قلوبهم من شهوة ومرض وفتنة وفساد، ولهذا يقول تعالى:

﴿ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنْهُ ٱبْتِغَآءَ ٱلْفِتْنَةِ وَٱبْتِغَآءَ تَأْوِيلِهِۦ ۗ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ ﴾ [4] .

---

١) انظر: الاعتصام (٣٢٢/٢).

٢) انظر: البدعة والمصالح المرسلة (ص: ١٤٩).

٣) سورة الجاثية /١٨.

٤) سورة آل عمران /٧.

ومن ذلك أيضًا، التقيد بالشهوات والعمل لها والجري وراء مظاهر الحياة، وترك كل عمل جاد، ونداء مخلص، ويدل على ذلك *قوله تعالى* :

﴿ إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ وَمَا تَهْوَى ٱلْأَنفُسُ ۖ وَلَقَدْ جَآءَهُم مِّن رَّبِّهِمُ ٱلْهُدَىٰٓ ﴾ [1] وكل ذلك بسبب الميل السيئ والانحراف المذموم [2] .

حكم البدعة :

يقرر العلماء أن البدع متفاوتة، وليست على درجة واحدة، فمنها ما هو كفر لا يحتمل التأويل، كبدعة الجاهلية، التي نبه عليها القرآن الكريم في *قوله تعالى* :

﴿ وَجَعَلُواْ لِلَّهِ مِمَّا ذَرَأَ مِنَ ٱلْحَرْثِ وَٱلْأَنْعَٰمِ نَصِيبًا ﴾ [3] .

ومنها ما هو معصية وليست بكفر، إما لأنها أقل درجة، أو فيها تأمل، أو اختلف على الحكم عليها بالكفر وعدمه، مثل بدع الخوارج والمرجئة، ومنها ما اتفق على أنه معصية وليس بكفر مثل بدعة التبتل، والصيام قائما في الشمس، ومن البدع ما هو مكروه مثل زخرفة المساجد [4] .

وقد حذر العلماء من مخالطة المبتدعة، لأن في ذلك توهين للعقيدة وتعرض للمفسدة، وقال الحنابلة – أصحابنا – من صلى خلف من يعلن بدعته أعاد، كما روي عن الإمام أحمد أنه لا يصلى خلف مبتدع بحال، وهو رواية عن أبي حنيفة، وهو مذهب مالك [5] .

---

١) سورة النجم /٢٣.

٢) انظر: الاعتصام للشاطبي (٢/٢٦٨).

٣) سورة الأنعام /١٣٦.

٤) الصواب: انظر الاعتصام للشاطبي (٢ / ٥٠)، البدعة والمصالح المرسلة(ص: ٢٢٣ – ٢٢٨).

٥) ما أثبتناه – هنا – هو الراجح في مذهب الإمام أحمد كما في شرح منتهى الإرادات (١/٢٥٧)، طبع دار الفكر، وغاية المنتهى (١/١٩١) ط ٢ وهو رواية لأبي حنيفة ومذهب مالك.

انظر: فتح القدير (١/٢٤٧)، المدونة (١/٨٣)، الإنصاف (٢/٢٥٢)، ومذهب الشافعي والإمام أحمد في رواية، وقول عند الحنفية، أن الصلاة تصح خلف المبتدع.

انظر: بدائع الصنائع (١/١٥٧)، المجموع (٤/١٣٤)، الكافي لابن قدامة (١/١٨٢).

ويرى الإِمام أحمد أن أهل البدع لا يعادون إن مرضوا، ولا تشهد جنائزهم إن ماتوا، ويقول: لا تشهد الجهمية ولا الرافضة، ومراده أنه لا تصلى الجنازة على المبتدع، وقال في الرجل يزوج الجهمي يفرق بينهما [١] .

ويروي الأوزاعي عن بعض أهل العلم، أنه لا يقبل اللّه من ذي البدعة صلاة ولا صياما، ولا صدقة، ولا جهادا، ولا حجا، ولا عمرة، ولا صرفا ولا عدلا [٢] .

العلاقة بين المصلحة والبدعة:

إن علاقة المصلحة بالبدعة تأتي من جهة اشتراكهما في أن كلا منهما لا دليل عليها من الشرع، وبخاصة المصلحة المرسلة، وهي ما سكتت عنه الشواهد الخاصة، و لم تشهد له الأدلة لا بالاعتبار ولا بالإِلغاء، ولهذا خلط بينهما كثير من الباحثين، بل بعض أهل العلم، حتى أدى بهم الأمر – كثيرًا – إلى اعتبار أكثر المصالح المرسلة بدعا، ونسبوها إلى الصحابة والتابعين، وجعلوها حجة فيما ذهبوا إليه من الابتداع في العبادات.

ليس هذا وحسب، بل إن العز بن عبد السلام الفقيه الشافعي، وتلميذه الفقيه المالكي القرافي، يقرران: أن معظم مصالح الدنيا ومفاسدها معروفة بالعقل، وذلك في معظم الشرائع، إذ لا يخفى على كل عاقل قبل ورود الشرع أن تحصيل المصالح ودرء المفاسد عن نفس الإِنسان وعن غيره محمود حسن، وأن تقديم أرجح المصالح فأرجحها محمود حسن، وأن درء المفاسد فأفسدها محمود حسن [٣] .

هذا من جهة، ومن جهة أخرى فقد اتفق العقلاء، بل الشرائع على تحريم الدماء والأبضاع والأموال، والأعراض، وعلى تحصيل الأفضل فالأفضل من الأقوال والأعمال، ومصالح الدارين وأسبابها ومفاسدها وهي معروفة بالضرورات والتجارب والظنون، ومن أراد أن يعرف المناسبات والمصالح والمفاسد، راجحها ومرجوحها،

---

١) انظر: المغني (٣٧٩/٧).

٢) انظر: الاعتصام (١٠٧/١).

٣) انظر: قواعد الأحكام (١٨٠/٢).

فليعرض ذلك على عقله، ليتدبر أن الشرع لم يرد به، ثم لِيَبْنِ عليه الأحكام، فلا يكاد حكم منها يخرج عن ذلك، إلا ما تعبد اللَّه به عباده، و لم يوقفهم على مصلحته أو مفسدته، والشريعة كلها عبارة عن درء المفاسد وجلب المصالح [1] .

ويقرر القرافي في أكثر من مناسبة، أن مما يؤكد العمل بالمصلحة – وبخاصة ما سكتت عنها الشواهد – أن الصحابة رضوان الله عليهم عملوا أمورا لمطلق المصلحة؛ لا لتقدم شاهد بالاعتبار، نحو تدويين الدواوين، وكتابة المصحف وعمل السكة للمسلمين، مع أنه لم يتقدم فيها أمر ولا نظر [2] .

ويتضح مما تقدم، أن البدعة تخالف المصلحة – على اختلاف درجاتها – وتغايرها، لأن موضوع المصلحة ما عقل معناه على التفصيل، والتعبدات من حقيقتها أن لا يعقل معناها على التفصيل، ثم إن العادات إذا دخل فيها الابتداع فإنما يدخلها من جهة ما فيها من التعبد لا بإطلاق، لأن البدعة لا تكون إلا في العبادات، خلافا للمصلحة، فإنها لا تكون إلا في المعاملات ونحوها، لأن العبادات حق للشرع، خاص به، ولا يمكن معرفة حكمه، لا كمًا ولا كيفًا، ولا زمانا ولا مكانا، إلا من جهته، فيأتي به العبد على ما رسم له، بخلاف حقوق المكلفين، فإن أحكامها سياسية وشرعية، وضعت لمصالحهم وكانت هي المعتبرة.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإنه لا بد أن يكون – هناك – اعتبار لأمور معينة في المصالح، لا بد فيها من الملائمة لمقاصد الشرع، بحيث لا تنافي أصلا من أصوله، ولا دليلا من أدلته، ثم إن عامة النظر فيها إنما هو فيما عقل منها، وجرى على المناسبات المعقولة، التي إذا عرضت على العقول تلقتها بالقبول، فلا مدخل لها في التعبدات، ولا ما جرى مجراها من الأمور الشرعية، لأن عامة التعبدات لا يعقل لها معنى على التفصيل كالوضوء والصلاة والصيام في زمان مخصوص دون غيره، فقد اختص كل نوع منها بتعبد مخالف لما يظهر لبادئ الرأي.

---

١) انظر: السابق (١/٨)، والبدعة والمصالح المرسلة (ص ٣٥٩ – ٣٦٠).

٢) البدعة والمصالح المرسلة (ص: ٣٦٠).

وأيضًا، فإن حاصل المصالح ترجع إلى حفظ أمر ضروري، ورفع حرج لازم في الدين، وهو من باب " ما لا يتم الواجب إلا به " فهي – إذن – من الوسائل لا من المقاصد، ومن باب التخفيف لا من باب التشديد.

وإذا كان الأمر كذلك، علم أن البدعة كالمضادة للمصلحة، لأن موضوع المصلحة ما عقل معناه على التفصيل، بخلاف البدعة في حقيقتها، فإنها ما لا يعقل معناها على التفصيل، لأنها داخلة في التعبدات أو العادات من جهة ما فيها من التعبد، يضاف إلى ذلك أن البدعة – في عامة أمرها – لا تلائم مقاصد الشرع، إما لأنها مضادة لمقصود الشرع، وإما لأنها مسكوت عنها [1] .

١) انظر: الاعتصام (٢/١٣٥).

المبحث الرابع

التكليف بجلب المصالح ودفع المفاسد

في الشريعة الإِسلامية

لقد قصد الشارع من وضع الشريعة الإِسلامية مقاصد ترجع إلى إرادة الشارع من التكليف بالأوامر والنواهي، وأخرى ترجع إلى إرادة المكلف من امتثال الأوامر واجتناب النواهي، وذلك أن وضع الشرائع إنما هو لمصالح العباد في العاجل والآجل معا، والمعتمد في الاستدلال لهذه الدعوى إنما هو استقراء الشريعة، وأنها إنما وضعت لمصالح العباد، استقراء لا ينازع فيه أحد، وقد تقدم في أكثر من مناسبة ما يدل على ذلك، أما قصد الشارع في وضع الشريعة فيتنوع إلى أنواع مختلفة:

النوع الأول : قصد الشارع من وضع الشريعة في الابتداء:

١ - يقرر أهل العلم أن تكاليف الشريعة ترجع إلى حفظ مقاصدها في الخلق، وهذه المقاصد لا تعدو ثلاثة أقسام:

أحدها: أن تكون ضرورية.

الثاني: أن تكون حاجية.

الثالث: أن تكون تحسينية.

أما الضرورية فمعناها: ما لا بد منها في قيام مصالح الدين والدنيا، بحيث إذا فقدت لم تجر مصالح الدنيا على استقامة، بل على فساد وتهارج، وفوت حياة، وفي الأخرى فوت النجاة والنعيم، والرجوع بالخسران المبين، وحفظها يكون بأمرين: بما يقيم أركانها ويثبت قواعدها وبما يدرأ عنها الاختلال الواقع أو المتوقع فيها.

أما الحاجيات، وهي ما يفتقر إليها من حيث التوسعة ورفع الضيق المؤدي في

الغالب إلى الحرج والمشقة اللاحقة بفوت المطلوب، لكن لا يبلغ مبلغ الفساد العادي المتوقع في المصالح العامة، وذلك كالرخصة المخففة، وإباحة الصيد وكذلك (التحسينيات) وهي الأخذ بما يليق من محاسن العادات، وتجنب الأحوال المدنسات، التي تأنفها العقول الراجحات، ويجمع ذلك قسم مكارم الأخلاق، نحو إزالة النجاسة وستر العورة، وأخذ الزينة، والتقرب بنوافل الخيرات.

٢ – ثم إن هذه المراتب ينضم إليها ما هو كالتتمة والتكملة، نحو التماثل في القصاص، ونفقة المثل، وأجرة المثل، والمنع من النظر إلى الأجنبية، ونحو اعتبار الكفء ومهر المثل في الصغيرة، وكذلك آداب الأحداث، ومندوبات الطهارات، وترك إبطال الأعمال المدخول فيها، والإِنفاق من طيبات المكاسب، والاختيار في الضحايا والعقيقة.

٣ – يشترط في هذه التكملة أن لا يعود اعتبارها على الأصل بالإِبطال إذ كل تكملة تفضي إلى إبطال أصلها لا يصح اشتراطها، إذ في إبطال الأصل إبطال للتكملة، وحصول المصلحة الأصلية أوْلى لما بينهما من التفاوت، ومثال ذلك حفظ النفس مهم كلي، وحفظ المروءات مستحسن، لذا حرمت النجاسات حفظا للمروءات، فإذا دعت الضرورة إلى إحياء المهجة بتناول النجس، كان تناوله أوْلى [1] .

٤ – المصالح الدنيوية من حيث وجودها لا يتخلص كونها مصالح محضة وهي ما يرجع إلى قيام حياة الناس، وتمام عيشهم، لأن تلك المصالح مشوبة بتكاليف ومشاق، كما أن المفاسد الدنيوية ليست بمفاسد محضة من حيث مواقع الوجود، إذ ما من مفسدة تفرض عادة إلاّ وفيها من الرفق ونيل اللذات كثير، ولهذا يقول – ﷺ – « " **حُفَّتِ الْجَنَّةُ بِالْمَكَارِهِ وَحُفَّتِ النَّارُ بِالشَّهَوَاتِ** » [2] .

---

١) انظر: الموافقات (٢/٨ – ٢٤).

٢) يروى هذا الحديث عن أنس وأبي هريرة – رضي اللّه عنهما – أخرجه البخاري (١٠٢/٨)، ومسلم (٢١٧٤/٤)، وأبو داود (٣٢٦/٤)، والترمذي (٩٧/٤).

فالمصالح والمفاسد الدنيوية إنما تفهم على مقتضى ما غلب، وإذا كانت المصلحة هي الغالبة عند مناظرتها مع المفسدة، فهي المقصودة شرعا، وهي المطلوبة من العبادة، وكذلك المفسدة إذا كانت هي الغالبة بالنظر إلى المصلحة فرفعها هو المقصود شرعا، ولهذا جاء النهي.

٥ – المصالح والمفاسد الأخروية قد تكون خالصة لا امتزاج بين المصالح والمفاسد كنعيم أهل الجنة، وعذاب أهل النار، وقد تكون ممتزجة وليس هذا إلا بالنسبة إلى من يدخل النار من الموحدين، في حال كونه في النار خاصة، لأنها لا تنال منهم مواضع السجود ولا محل الإيمان، وتلك مصلحة ظاهرة.

٦ – لما كان المقصود من التشريع إقامة المصالح الأخروية والدنيوية، إنما كان ذلك على وجه لا يختل لها به نظام، لأن المقصود بها أن تكون مصالح على الإطلاق، في جميع أنواع التكاليف والمكلفين وجميع الأحوال.

٧ – أن المصالح المجتلبة شرعا، والمفاسد المستدفعة إنما تعتبر من حيث تقام الحياة الدنيا للحياة الأخرى، لا من حيث أهواء النفوس في جلب مصالحها العادية، لأن الشريعة إنما جاءت لتخرج الناس عن دواعي أهوائهم حتى يكونوا عبادا لله.

٨ – أن المصالح والمفاسد راجعة إلى خطاب الشارع، لذا لا يسوغ الإطلاق بأن الأصل في المنافع الإذن، وفي المضار المنع، إذ لا يكاد يوجد انتفاع حقيقي، ولا ضرر حقيقي، وإنما ذلك بالنسبة والإضافة.

٩ – أن الشارع إنما قصد المحافظة على القواعد الثلاث: الضرورية والحاجية والتحسينية، ولا بد له من دليل يستند إليه، والدليل إنما هو روح المسألة، وذلك أن هذه القواعد الثلاث لا يرتاب في ثبوتها شرعا أحد ممن ينتمي إلى الاجتهاد من أهل الشرع، وأن اعتبارها مقصود للشارع وذلك باستقراء الشريعة والنظر في أدلتها الكلية والجزئية.

١٠ – إذا كانت هذه الكليات الثلاث المذكورة قد شرعت للمصالح الخاصة، فإنه لا يرفعها تخلف أحاد الجزئيات، فمثلا العقوبات مشروعة للازدجار مع أنا

نجد من يعاقب، فلا يزدجر عما عوقب عليه، وكالقصر في السفر مشروع للتخفيف وللحوق المشقة، مع أن المرفه لا تلحقه مشقة، والقصر في حقه مشروع، وكذلك الطهارة شرعت للنظافة – على الجملة – مع أن بعضها على خلاف النظافة، كالتيمم، لأن التخلف قد يكون لحكم خارجة عن مقتضى الكلي، أو عارضها ما هو أوْلى به.

١١ – أن مقاصد الشارع في بث المصالح في التشريع أن تكون مطلقة عامة لا تختص بباب دون باب، ولا بمحل دون محل، ولا بمحل وفاق دون محل خلاف، لأن الأحكام إنما شرعت لمصالح العباد واختصاصها ينافي ذلك.

١٢ – أن هذه الشريعة المباركة معصومة، كما أن صاحبها – ﷺ – معصوم، وكما كانت أمته فيما اجتمعت عليه معصومة، وعلى ذلك أدلة تصريحا وتلويحا، ولأن اللَّه – عز وجل – وفر دواعي الأمة للذب عن الشريعة والمناضلة عنها بحسب الجملة والتفصيل [١] .

النوع الثاني : قصد الشارع في وضع الشريعة للإفهام:

١ – أن هذه الشريعة المباركة عربية، لا مدخل فيها للألسن الأعجمية، إذ القرآن نزل بلسان العرب على الجملة، وفهمه إنما يكون من هذا الطريق خاصة، لأن اللَّه تعالى يقول:

﴿ إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا ﴾ [٢] .

٢ – للغة العربية – من حيث هي ألفاظ دالة على معان – نظران: من جهة كونها ألفاظا وعبارات مطلقة، دالة على معان مطلقة، فهي من هذه الجهة يشترك فيها جميع الألسنة، وإليها تنتهي مقاصد المتكلمين ولا تختص بأمة دون أخرى، ومن هذه الجهة يمكن في لسان العرب الإخبار عن أقوال الأولين – ممن هم ليسوا من أهل

١) انظر: الموافقات (٥٢/٢) وما بعدها.

٢) سورة يوسف /٢.

العربية – وحكاية كلامهم، من جهة كونها ألفاظا وعبارات مقيدة، دالة على معان خادمة، وهي الدلالة التابعة، وهذه يختص بها لسان العرب في تلك الحكاية وذلك الإخبار، فإن كل خبر يقتضي في هذه الجهة أمورا خادمة لذلك الإخبار بحسب المخبر، والمخبر عنه، ونوع الأسلوب، وبحسب التعظيم والتحقير، وبحسب الكناية والتصريح، وهي من هذه الجهة لا يمكن أن يترجم الكلام العربي إلى كلام آخر في لغة أخرى، فضلا عن أن يترجم القرآن وينقل إلى لسان آخر غير عربي، لكن على الوجه الأول ممكن، ولذا صح تفسير القرآن وبيان معناه للعامة من هذه الجهة.

٣ – هذه الشريعة المباركة أمية – أي لا تحتاج في فهمها وتعرف أوامرها ونواهيها، إلى التغلغل في العلوم الكونية والرياضيات – لأن أهلها كذلك، وهذا أوفق برعاية المصالح التي يقصدها الشارع الحكيم، وقد دل على ذلك النصوص المتواترة لفظا ومعنى، قال تعالى:
﴿ هُوَ ٱلَّذِى بَعَثَ فِى ٱلْأُمِّيِّـۧنَ رَسُولاً مِّنْهُمْ ﴾ [1] .

ولأن الرسول – ﷺ – إنما بعث بالشريعة إلى العرب ومن سواهم على ما يعهدون وهو ما وصفهم اللّه به من الأمية، ولو لم يكن كذلك لم يكن معجزا.

٤ – أن العرب كان لهم اعتناء بعلوم ذكرها الناس، وكان لعقلائهم اعتناء بمكارم الأخلاق، واتصاف بمحاسن الشيم، فصححت الشريعة منها ما هو صحيح، وزادت عليه، وأبطلت ما هو باطل، وبينت المنافع والمضار في كل منها، مثل علم النجوم واختلاف الأزمنة، وعلم الأنواء، وعلم التاريخ وأخبار الأمم الماضية، وعلم الكهانة، وخط الرمل والضرب بالحصى، وعلم الطب، وفنون البلاغة، وضرب الأمثال.

٥ – أن كثير من الناس تجاوزوا في الدعوى على القرآن، فأضافوا إليه كل علم يذكر

١) سورة الجمعة /٢.

للمتقدمين والمتأخرين من علوم الطبيعيات والحكمة والوعظ، والجدل وعلم الحروف، وهذا غير صحيح، فإن السلف الصالح كانوا أعرف بالقرآن وبعلومه وما أودع فيه، و لم يتكلم أحد منهم في شيء من هذا المدعى، ومما يدل على أن القرآن لم يقصد فيه تقرير لشيء مما ادعوا، لأنه ليس بصدد ذلك، لكن في طريق دلائله على التوحيد ما ينبني عليه التوسع في إدراكها، وإتقان معرفتها.

٦ – أنه لا بد من فهم الشريعة من اتباع معهود الأميين – الذي نزل القرآن بلسانهم – فإن كان لهم عرف مستمر، فلا يصح العدوان عنه في فهم الشريعة، وإلا فلا يصح أن يجري في فهمها على ما لا تعرفه، وبمعنى آخر لا بد من اجتناب التعمق في اللسان حيث تترخص العرب، حيث تخرج العرب في كثير من كلامها على أحكام القوانين المطروقة والضوابط المستمرة، ولأن من شأنها الاستغناء ببعض الألفاظ عما يراد فيها أو يقاربها، وكذلك فإنها قد تهمل بعض أحكام اللفظ، وإن كانت تعتبره على الجملة، ولأن الممدوح من كلام العرب عند أرباب العربية ما كان بعيدًا عن تكلف الاصطناع [1] .

٧ – لا بد أن يترل فيهم القرآن على المعاني المشتركة للجمهور، فلا يتكلف فيه فوق ما يقدرون عليه بحسب الألفاظ والمعاني، إذ الناس ليسوا على وزان واحد ولا متقارب، ولذا فإن مقتضى التكليف لا يخرج عن هذا النمط، لأن الضعيف ليس كالقوي ولا الصغير كالكبير، بل كل له حد ينتهي إليه في العادة الجارية.

٨ – أنه لا بد من العناية بالمعاني التركيبية لا الإِفرادية، إذ العرب إنما كانت عنايتها بالمعاني، والألفاظ إنما أصلحت من أجلها، وإذا كان ذلك كذلك، فاللازم الاعتناء بفهم بمعنى الخطاب، لأنه المقصود والمراد وعليه ينبني الخطاب ابتداء، وكثيرا ما يغفل هذا النظر بالنسبة للكتاب والسنة، فيأتي الإِلباس والاستعجام على من لم يفهم مقاصد العرب.

٩ – أن يكون التعريف بالتكاليف الاعتقادية والعملية مما يسع الأمي تعقلها، ويكون ذلك بالتقريب لا بالتدقيق، بأن تكون من القرب للفهم، والسهولة على

---

١) انظر: الموافقات (٢/٦٤ – ٧٢).

العقل، بحيث يشترك فيها الجمهور، من كان منهم ثاقب الفهم أو بليدا [1] .

النوع الثالث : إن قصد الشارع في وضع الشريعة للتكليف بمقتضاها:

١ – لقد ثبت في الأصول أن شرط التكليف القدرة على المكلف به، فما لا قدرة للمكلف عليه لا يصح التكليف به شرعا.

٢ – الأوصاف التي طبع عليها الإنسان كالشهوة إلى الطعام والشراب لا يطالب برفعها، ولا بإزالة ما غرز في الجبلة منها، فإنه من تكليف ما لا يطاق، ومثل هذا لا يقصده الشارع طلبا له، ولا نهيا عنه، ولكن يطلب قهر النفس عن الجنوح إلى ما لا يحل.

٣ – أن الذي تعلق به الطلب ظاهرًا من الإنسان ثلاثة أقسام: ما لم يكن داخلا تحت كسبه قطعا، وهذا قليل كقوله تعالى: ﴿ وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُم مُّسْلِمُونَ ﴾ [2] .

وحكمه أن الطلب به مصروف إلى ما تعلق به، وما كان داخلا تحت كسبه قطعا، وهذا جل الأفعال المكلف بها مما هو داخل تحت كسبه، والطلب المتعلق بها على حقيقته في صحة التكليف بها، ما قد يشتبه أمره كالحب والبغض وما في معناهما فيجب النظر في حقائقها، فأي ما ظهر أنه من أحد القسمين – حكم عليه بحكمه.

٤ – الأوصاف التي لا قدرة للإنسان على جلبها ولا دفعها بأنفسها، فما كان نتيجة عمل، كالعلم والحب، فإن الجزاء يتعلق بها في الجملة، حيث كانت مسببات عن أسباب مكتسبة، وما كان منها فطريا كالشجاعة والجبن والحلم، فما فيها من جهة ما هي محبوبة للشارع أو غير محبوبة له، فظاهر النقل أن الحب والبغض يتعلق بها كقوله – ﷺ – لأشج عبد قيس: « **إِنَّ فِيكَ لَخَصْلَتَيْنِ يُحِبُّهُمَا اللَّهُ: الْحِلْمُ وَالأَنَاةُ** » رواه أبو داود والترمذي من حديث ابن عباس أما من

١) انظر: الموافقات (٢/٧٩) وما بعدها.

٢) سورة آل عمران /١٠٢.

جهة ما يقع عليها من الثواب أو لا يقع فمحل اختلاف، والذي يظهر أن الثواب والعقاب يقع عليها [1] .

٥ – أن المشقة الخارجة عن المعتاد، لم يقصد الشارع التكليف بها، للنصوص الدالة على ذلك

﴿ رَبَّنَا وَلَا تَحۡمِلۡ عَلَيۡنَآ إِصۡرٗا كَمَا حَمَلۡتَهُۥ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِنَا ﴾ [2] .

ولمشروعية الرخص، كرخص القصر، والفطر والجمع، والإجماع على عدم وقوعه وجودا في التكليف.

٦ – أن الشارع – لا شك – يقصد التكليف بما يلزم فيه كلفة ومشقة ما، وهو ما تضمن التكليف الثابت على العباد من المشقة المعتادة ليس بمقصود للشارع من جهة نفس المشقة، بل من جهة ما في ذلك من المصالح العائدة على المكلف.

٧ – أن المشقة ليس للمكلف أن يقصدها في التكليف نظرا إلى عظم أجرها، وله أن يقصد العمل المترتب عليه الأجر، وذلك هو قصد الشارع بوضع التكليف به، إذ « **الأَعْمَالُ بِالنِّيَّات** » والمقاصد معتبرة في التصرفات، فلا يصح منها إلا ما وافق قصد الشارع، فالقصد إلى المشقة باطل.

٨ – أن الأفعال المأذون فيها – وجوبا أو ندبا أو إباحة – إذا تسبب عنها مشقة، فإن كانت معتادة في مثل ذلك العمل، فإن المشقة فيه ليست مقصودة للشارع من جهة كونها مشقة، أما إن لم تكن المشقة معتادة فهي أوْلى أن لا تكون مقصودة للشارع، فإن كانت حاصلة بسبب المكلف واختياره، كان ذلك العمل منهيا عنه، وغير صحيح في التعبدية، لأن الشارع لا يقصد الحرج فيما أذن فيه، ولأن اللّه تعالى لم يضع تعذيب النفوس سببا للتقرب إليه، كما ورد في الحديث « **أَنَّهُ – ﷺ – بَيْنَمَا كَانَ يَخْطُبُ إِذَا هُوَ بِرَجُلٍ قَائِمٍ فِي الشَّمْسِ، فَسَأَلَ عَنْهُ، فَقَالُوا هَذَا أَبُو إِسْرَائِيلَ نَذَرَ أَنْ يَقُومَ فِي الشَّمْسِ وَيَصُومَ وَلاَ يُفْطِرَ وَلاَ يَسْتَظِلَّ وَلاَ يَتَكَلَّمَ، فَقَالَ: " مُرُوهُ فَلْيَسْتَظِلَّ وَلْيَتَكَلَّمْ وَلْيُتِمَّ صَوْمَهُ** » أخرجه البخاري

---

١) انظر: الموافقات (٢/١٠٧ – ١٢١).

٢) سورة البقرة /٢٨٦.

ومالك، وأبو داود ولهذا يقول الإِمام مالك: أمره أن يتم ما كان لله طاعة، ونهاه عما كان لله معصية، أما إن كانت المشقة تابعة للعمل كالمريض الذي لا يستطيع الصوم أو الصلاة قائما ونحوها إلا بمشقة خارجة عن المعتاد، فهذا ما جاء فيه مشروعية الرخص فله أن يعمل بالرخصة، وله أن لا يعمل بها، بشرط أن لا يكون هناك فساد فيتحرج به ويعنت.

٩ – أن الحرج مرفوع عن المكلف لوجهين:

أحدهما: الخوف من الانقطاع من الطريق، وبغض العبادة، وكراهة التكليف، فإن اللَّه وضع هذه الشريعة المباركة حنيفية سمحة سهلة، حفظ فيها على الخلق قلوبهم، وحببها لهم بذلك.

والثاني: خوف التقصير عند مزاحمة الوظائف المتعلقة بالعبد، المختلفة الأنواع مثل قيامه على أهله وولده، وربما كان التوغل في بعض الأعمال شاغلا عنها، ذلك أن المكلف مطالب بأعمال وظائف شرعية لا بد له منها ولا محيص له عنها، يقوم فيها بحق ربه تعالى، فلا بد – حينئذ – من القيام بجميعها على وجه لا يخل بواحدة منها، ولا بحال من أحواله فيها.

١٠ – أنه قد يكون في الشرع ما يكون سببا لأمر شاق على المكلف، ولكن لا يكون قصد من الشارع لإِدخال المشقة عليه، وإنما قصد الشارع جلب مصلحة أو درء مفسدة، كالقصاص والعقوبات الناشئة عن الأعمال الممنوعة فإنها زجر للفاعل، وكف له عن موافقة مثل ذلك الفعل، وعظة لغيره أن يقع في مثله [1] .

١١ – أن المشقة الداخلة على المكلف من خارج، لا بسببه، ولا بسبب دخوله في عمل تنشأ عنه، فهذا ليس للشارع قصد في بقاء ذلك الألم، ولا تلك المشقة والصبر عليها، كما أنه ليس له قصد في التسبب في إدخالها على النفس، غير أن فيها ما هو ابتلاء للعباد وتمحيص ومن مجموع الشريعة فهم الإِذن في دفعها، على الإِطلاق، رفعا للمشقة اللاحقة، وحفظا على ما أذن فيه شرعا

---

١) انظر: الموافقات (١٢٣/٢ – ١٦٧).

من الحظوظ، مثل الإذن في دفع ألم الجوع والعطش والحر والبرد، والتداوي عند وقوع الأمراض، والتحرز من المتوقعات، وكذلك سائر ما يقوم به عيشه في هذه الدار من درء المفاسد وجلب المصالح، ولهذا أوجب علينا دفع المحاربين، والساعين على الإسلام والمسلمين بالفساد، وجهاد الكفار القاصدين لهدم الإسلام وأهله.

١٢ – أن الشارع إنما قصد بوضع الشريعة إخراج المكلف عن اتباع هواه، حتى يكون عبدًا لله تعالى، هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن مخالفة ما تهوى الأنفس شاق عليها، وصعب خروجها عنه، ومع ذلك فإن مخالفة الهوى ليست من المشقات المعتبرة في التكليف، إذ لو كانت معتبرة لشرع التخفيف لأجل ذلك، ولكان ذلك نقضا لما وضعت الشريعة له، وذلك باطل، فما أدى إليه كذلك.

١٣ – المشقة الأخروية الناتجة عن اعتبار أصول الدين، والمشقة العائدة على غير المكلف – وإن كانت بسببه كالقاضي والعالم المفتقر إليها في القضاء والفتيا إذا لم يقوما بذلك عم الضرر غيرهما من الناس – فما يلحقهما من مشقة من حيث انشغالهما عن فهم ديني أو دنيوي مأذون لهما فيها، ومن حيث المصالح المطلوبة منهما، هذه المشقة غير مقصودة للشارع، ولا العمل المؤدي إليهما – حتى كانت خارجة عن المعتاد – مطلوبا وحينئذ لا بد من الترجيح بين المصلحتين العامة والخاصة.

١٤ – أن الأعمال المعتادة في التكليف ليست المشقة فيها تجري على وزن واحد، في كل وقت، فالمشقة نسبية يحتاج فهمها إلى دقة نظر بالنسبة لكل عمل في ذاته، حتى لا تختلط أنواع المشقات، فتختلط الأحكام المترتبة عليها.

١٥ – الشريعة جارية في التكليف بمقتضاها على الطريق الوسط الأعدل، الداخل تحت كسب العبد من غير مشقة عليه ولا انحلال، بل هو تكليف جار على موازنة تقتضي في جميع المكلفين غاية الاعتدال، كتكاليف الصلاة والصيام والحج، والجهاد، وغير ذلك، فإن كان التشريع لأجل انحراف المكلف، أو

وجود مظنة انحراف عن الوسط، كان التشريع رادا إلى الوسط الأعدل، كخطابه تعالى للناس في ابتداء التكليف خطاب تعريف بما أنعم عليهم من الطيبات والمصالح ولا شك أن هذا غاية الرفق، وغاية الإحسان والإنعام من اللّه تعالى.

١٦ – أن طرف التشديد – المتمثل في التخويف والترهيب والزجر – إنما يؤتى به في مقابلة من غلب عليه الانحلال في الدين، وطرف التخفيف – المتمثل في الترجية والترغيب والترخيص – إنما يؤتى به في مقابلة من غلب عليه الحرج في التشديد، وعلى ذلك جرى النظر في الورع والزهد، وأشباههما، وما قبلهما (١) .

النوع الرابع : قصد الشارع من وضع الشريعة دخول المكلف تحت أحكام الشرع الإسلامي:

١ – تقدم أن المقصد الشرعي من وضع الشريعة إنما هو إخراج المكلف عن داعية هواه، حتى يكون عبدا لله اختيارا كما هو عبدا لله اضطرارًا، والمقصود بالإعادة هنا هو الاستدلال لهذه المترلة، ومن ذلك النصوص الصريحة الدالة على أن العباد خلقوا للتعبد لله، والدخول تحت أمره ونهيه، ومن ذلك *قوله تعالى* :

﴿ وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴾ (٢) .

وغير ذلك من الآيات الدالة على وجوب الرجوع إلى اللّه في جميع الأحوال، والانقياد إلى أحكامه على كل حال، ومن ذلك ما دل على ذم مخالفة هذا القصد، من النهي عن مخالفة أمر اللّه، وذم من أعرض عن اللّه وإيعادهم بالعذاب العاجل والآجل، من العقوبات الخاصة بكل صنف من أصناف المخالفات، وأصل ذلك اتباع الهوى، والانقياد إلى طاعة الأغراض العاجلة، والشهوات الزائلة، وكذلك ما علم بالتجارب والعادات، من أن المصالح – الدينية

١) انظر: الموافقات (١٥٣/٢) وما بعدها.

٢) سورة الذاريات /٥٦.

والدنيوية – لا تحصل مع الاسترسال في اتباع الهوى، والمشي مع الأغراض، لما يحصل من التهارج والتقاتل والهلاك، الذي هو مضاد لتلك المصالح، ولذا اتفقوا على ذم من اتبع شهواته، وسار حيث سارت به.

٢ – ولما تقدم يقرر أهل العلم: –.

أ – أن كل عمل كان المتبع فيه الهوى بإطلاق، من غير التفات إلى الأمر أو النهي أو التخيير، فهو باطل بإطلاق، لأنه – حينئذ – لا مقتضى إلا الهوى والشهوة، وما كان كذلك فهو باطل بإطلاق، لأنه خلاف الحق.

ب – أن اتباع الهوى طريق إلى المذموم، وإن جاء في ضمن المحمود، لأنه إذا تبين أنه مضاد بوضعه لوضع الشريعة، فحيث زاحم مقتضى الشريعة في العمل كان مخوفا، لأنه سبب تعطيل الأوامر، وارتكاب النواهي، ولأنه إذا اتبع واعتيد، ربما أحدث للنفس ضراوة وأنسا به، حتى يسري معها في أعمالها.

ج – أن اتباع الهوى في الأحكام الشرعية مظنة لأن يحتال بها على أغراضه، فتصير كالآلة المعدة لاقتناص أغراضه، ومن اتبع مآلات اتباع الهوى في الشرعيات وجد من المفاسد كثيرًا [1] .

٣ – أن المقاصد الشرعية ضربان:

أ – مقاصد لا حظ فيها للمكلف، وهي المقاصد الأصلية، وإنما كانت بحيث لا حظ فيها للعبد، لأنها قيام بمصالح عامة مطلقة، لا تختص بحال دون حال، ولا بصورة دون صورة، وهي **إما عينية** ، تجب على كل مكلف في نفسه، إذ هو مأمور بحفظ دينه اعتقادًا وعملا، وبحفظ نفسه قياما بضرورية حياته، وبحفظ عقله حفظا لمورد الخطاب من ربه إليه، وبحفظ نسله التفاتا إلى بقاء عوضه في عمارة هذه الدار، ودعيا له عن وضعه في مضيعة اختلاط الأنساب العاطفة بالرحمة على المخلوق من مائه، ويحفظ ماله استعانة على إقامة تلك الأوجه الأربعة، **وإما كفائية** من حيث كونها

---

١) انظر: الموافقات (١٦٨/٢ – ١٧٦).

منوطة بالغير أن يقوم بها على العموم في جميع المكلفين، لتستقيم الأحوال العامة التي تقوم الخاصة بها، وهو قيام بمصالح عامة لجميع الخلق، والقائمون على الكفائي ممنوعون من جلب الحظوظ لأنفسهم، ولهذا لا يجوز أخذ مقابل على الولاية العامة وما هو من مقوماتها كنصب القضاة وأهل الفتوى، لأن ذلك مما للناس فيه مصلحة عامة، ولذلك امتنعت الرشوة والهدية المقصود بها نفس الولاية لأن استجلاب المصلحة بأخذ الرشوة أو أجرة القضاء وما أشبه ذلك، يؤد إلى مفسدة عامة تضاد حكمة الشريعة.

ب – المقاصد التي روعي فيها حفظ المكلف، وهي مقاصد تابعة، وهي التسببات المتنوعة التي لا يلزم المكلف أن يأخذ بشيء خاص منها، بل وكل اختياره أن يتعلق بما يميل إليه، ومن هذه الجهة يحصل للمكلف مقتضى ما جلب عليه من نيل الشهوات، والاستمتاع بالمباحث، وسد الخلات، ومن ذلك قيام الإنسان بمصالح نفسه وعياله، في الاقتيات، واتخاذ السكن والمسكن واللباس، وما يلحق بها من المتممات من البيوع والإجارات والأنكحة [1] .

٤ – أن ما كان للإنسان فيه حظ عاجل، وباعث من نفسه يستدعيه إلى طلب ما يحتاج إليه، لم يؤكد عليه الطلب بالنسبة إلى نفسه، بل جعل الاحتراف والتكسب والنكاح على الجملة مطلوبا طلب الندب، بل كثيرًا ما يأتي في معرض الإباحة، فهذا من الشارع كالحوالة على ما في الجبلة، من الداعي الباحث على الاكتساب، أما ما يكون القيام بالمصالح فيه بواسطة الحظ في الغير، كالقيام بوظائف الزوجات والأولاد، والاكتساب بما للغير فيه مصلحة، فإن الطلب – هنا – يتأكد على طلب حظ النفس المباشر، وهذه حكمة بالغة، وعلى العكس من ذلك أكدت جهة الضد – وهي جهة الكف – بالزجر الشديد عن السير وراء الداعي في كل شيء كالنهي عن قتل النفس، والزنى، الخمر، والسرقة، وأشباه

١) انظر: الموافقات (١٧٦/٢).

ذلك، فإن الطبع النازع إلى طلب مصلحة الإنسان، ودرء مفسدته يستدعي الدخول في هذه الأشياء.

٥ – ما ثبت في الشريعة أولاً من حظ نفس المكلف وماله، وجعل بعضهم عمدة في الشريعة، في الولايات وإقامة معالم الدين والدنيا وغير ذلك، وإذا كان من هذا وصفه قائما بوظيفة عامة، لا يتفرغ بسببها لأموره الخاصة به، في القيام بمصالحه ونيل حظوظه، وجب على العامة أن يقوموا له بذلك، ويتكلفوا له بما يفرغ باله للنظر في مصالحهم، من بيوت أموالهم المرصدة لمصالحهم إلى ما أشبه ذلك مما هو راجع إلى نيل حظه على الخصوص.

٦ – أن العمل إذا وقع على وفق المقاصد الشرعية الأصلية، بحيث تمت رعايتها في العمل، فإن العمل صحيح وسليم مطلقا، لأنه مطابق لقصد الشارع في أصل التشريع، لأن هذه المقاصد راجعة إما إلى الأمر والنهي وهي حينئذ طاعة للأمر وامتثال لما أمر، وإما إلى ما فهم من الأمر، فهو – حينئذ – وسيلة وسبب إلى الوصول إلى حاجة المكلف، فهو عمل بمحض العبودية.

٧ – ولما تقدم قريبا فإن أهل العلم يقررون أن البناء على المقاصد الأصلية الشرعية ينقل الأعمال في الغالب إلى أحكام الوجوب حفظا للأمور الضرورية، ويقررون كذلك أن المقصد الأول في الشريعة وهو حفظ الدين إذا تحراه المكلف يتضمن القصد إلى كل ما قصده الشارع في العمل من حصول مصلحة أو درء مفسدة، لأنه إنما عمل به قاصدا تلبية أمر الشارع وقاصدا ما قصده الشارع، ومن ذلك أن العمل على المقاصد الأصلية يصير الطاعة أعظم وإذا خولفت كانت معصيتها أعظم، لأنها عمل على الإصلاح لجميع الخلق أو عمل على الإفساد العام.

٨ – إن البناء على المقاصد الأصلية الشرعية يصير تصرفات المكلف كلها عبادات سواء كانت من قبيل العبادات أو من قبيل العادات لأن فهم مراد الشارع من قيام أحوال الدنيا والأخذ في العمل على مقتضى هذا الفهم فهو عمل أو ترك من حيث طلب منه العمل أو الترك، فهو في إعانة الخلق أبدا على ما هم عليه من إقامة المصالح باليد في وجوه الإعانات وباللسان في الوعظ والتذكير بالله والأمر

بالمعروف والنهي عن المنكر وبالدعاء، وبالقلب بحيث لا يضمر لهم شرا بل يعتقد لهم الخير ويعرفهم بأحسن الأوصاف ويعظمهم ويجلهم [1] .

٩ – متى كان الحظ الدنيوي مقصودا بالعبادة، وهو مما يرجع إلى صلاح الهيئة، وحسن الظن عند الناس، واعتقاد الفضيلة للعامل بعمله، وهذا المقصود إن كان متبوعا فهو رياء، لأنه إنما يبعثه على العبادة قصد الحمد، وأن يظن به الخير، وينجر مع ذلك كونه يصلي فرضه أو نفله، أما إن كان تابعا فهو محل نظر، واجتهاد من أهل العلم، وعده مالك من قبيل الوسوسة، كمن يصلي لله ثم يقع في نفسه أنه يجب أن يعلم، أو أن يلقى في طريق المسجد ويكره أن يلقى في طريق غيره، وعده بعض أهل العلم من باب الكراهية، أما ما يرجع إلى ما يخص الإنسان في نفسه، مع الغفلة عن مراءة الغير، مثل الصلاة في المسجد للأنس بالجيران، أو الصوم توفيرا للمال، أو الاستراحة من عمل الطعام أو طبخه، أو احتماء لألم يجده، أو مرض يتوقعه، أو الحج لرؤية البلاد أو التجارة، أو لتبرمه بأهله وولده، أو إلحاح الفقر، أو الهجرة مخافة الضرر في النفس أو الأهل أو المال، وهذا محل اجتهاد كذلك.

أما قصد الحظ الدنيوي بالعادات الجارية بين العباد كالنكاح والبيع والإجارة، وغيرها من الأمور التي قصد الشارع إلى القيام بها لمصالح العباد في العاجلة، وهو أمر مرعي في الأوامر والنواهي، فهو صحيح وحق، إذ لا يفتقر إلى نية ولا إلى قصد الامتثال، ولأن هذه الأمور مما جاء النص على الامتنان بها في القرآن والسنة.

١٠ – من مقصود الشارع في الأعمال التي تتكرر أسبابها، دوام عليها، والدليل على ذلك واضح، كقوله تعالى:

﴿ إِلَّا ٱلۡمُصَلِّينَ . ٱلَّذِينَ هُمۡ عَلَىٰ صَلَاتِهِمۡ دَآئِمُونَ ﴾ [2] وهذا دليل على قصد الشارع إليه، إضافة إلى أن توقيت الشارع وظائف العبادات، من مفروضات

١) انظر: الموافقات (٢/١٨٠ – ٢٥٠).

٢) سورة المعارج /٢٢ – ٢٣.

ومسنونات ونحوها في أوقات معلومة الأسباب ظاهرة ولغير أسباب، ما يكفي في حصول القطع بقصد الشارع إلى إدامة الأعمال.

١١ – أن الشريعة الإسلامية بحسب المكلفين كلية عامة، لا يختص بالخطاب بحكم من أحكامها بعض دون بعض، ولا يحاشى من الدخول تحت أحكامها مكلف البتة، والدليل على ذلك النصوص المتظافرة، كقوله تعالى:

﴿ وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا كَآفَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا ﴾ [1] .

ثم إن الأحكام موضوعة لمصالح العباد، فتنطبع فيهم المصالح على السواء فلو وضعت على الخصوص لم تكن موضوعة لمصالح العباد بإطلاق، ولإجماع العلماء المتقدمين على ذلك، وهذا يتضمن فوائد عظيمة، من جهة إثبات القياس على منكريه كقاعدة شرعية لتعميم الخطاب الخاص والحكم الخاص.

١٢ – أن المزايا والمناقب التي أعطيت الرسول – ﷺ – سوى ما وقع استثناؤه – قد أعطيت الأمة منها أنموذجا، فهي عامة كعموم التكاليف، بدليل الاستخلاف على الأحكام المستنبطة، وهي خصوصية خص اللّه بها نبيه – ﷺ – فقد من اللّه على العباد بها، إذ قال اللّه تعالى:

﴿ لِتَحۡكُمَ بَيۡنَ ٱلنَّاسِ بِمَآ أَرَىٰكَ ٱللَّهُ ﴾ [2] .

وقال في الأمة

﴿ لَعَلِمَهُ ٱلَّذِينَ يَسۡتَنۢبِطُونَهُۥ مِنۡهُمۡ ﴾ [3] وهذا واضح.

١٣ – أن الطاعة والمعصية تعظم بحسب عظم المصلحة أو المفسدة الناشئة عنها، ومن المعلوم من الشريعة أن أعظم المصالح جريان الأمور الضرورية الخمسة المعتبرة في كل ملة، وأن أعظم المفاسد ما يؤدي إلى الإخلال بها، ولهذا جاء الوعد والوعيد على الإخلال بها، كما في الكفر وقتل النفس، فإذا كانت الطاعة والمخالفة تنتج من المصالح أو المفاسد أمرا كليا ضروريا كانت الطاعة لاحقة

---

١) سورة سبأ /٢٨.

٢) سورة النساء /١٠٥.

٣) سورة النساء /٨٣.

بأركان الدين والمعصية كبيرة من كبائر الذنوب، وإن لم تنتج إلا أمرا جزئيا فطاعة لاحقة بالنوافل واللواحق الفضلية، والمعصية صغيرة من الصغائر.

١٤ – الأصل في العبادات بالنسبة إلى المكلف التعبد والتزام النص، ويدل على ذلك الاستقراء، كالذكر المخصوص في هيئة ما مطلوب، وفي هيئة أخرى غير مطلوب، وليس – هناك – من دليل على التوسعة في وجوه التعبد، إذ لو كان لنصب، وأن هذا مما لم يهتد إليه العقلاء.

١٥ – أن الأصل في العادات الالتفات إلى المعاني (التعليل والقياس)، لعدة اعتبارات منها: الاستقراء، فإن الشارع يقصد مصالح العباد، والأحكام العادية تدور معها حيثما دارت، فنرى الشيء الواحد في حال لا تكون فيه مصلحة فيمنع، فإذا كان فيه مصلحة جاز، كبيع الرطب باليابس، يمتنع حيث يكون مجرد غرر وربا من غير مصلحة، ويجوز إذا كان فيه مصلحة راجحة، كما في العرايا، إذ فيه توسعة على الخلق، ولرفع الحرج والضرر، وهذا غير موجود في باب العبادات مفهوما، ولأن الاعتماد على المعاني والعلل قد كان مسلكا للشارع توسع فيه في تشريع باب العادات، ففهمنا من ذلك أن الشارع قصد فيها اتباع المعاني، لا الوقوف مع النصوص، بخلاف باب العبادات، ثم إن الالتفات إلى المعاني قد كان معلوما في الفترات، واعتمد عليه العقلاء حتى جرت بذلك مصالحهم.

١٦ – أن العادات إذا وجد فيها التعبد فلا بد من التسليم والوقوف مع المنصوص، كطلب الصداق في النكاح، والذبح في المحل المخصوص في الحيوان المأكول، والفروض المقدرة في المواريث، ونحو ذلك مما لا مجال للعقول في فهم مصالحها الجزئية [١] .

١٧ – قصد الشارع من المكلف أن يكون قصده في العمل موافقا لقصده في التشريع، إذ الشريعة موضوعة لمصالح العباد على الإِطلاق والعموم،

---

١) انظر: الموافقات (٢/٢٤٢) وما بعدها.

والمطلوب من المكلف أن يجري على ذلك في أفعاله، وأن لا يقصد خلاف ما قصد الشارع، ولأن المكلف خلق لعبادة اللَّه، وذلك راجع إلى العمل على وفق القصد في وضع الشريعة، لنيل الجزاء في الدنيا والآخرة، إذ قصد الشارع المحافظة على الضروريات وما رجع إليها من الحاجي والتحسيني.

١٨ – كل من كلف بمصالح نفسه، فليس على غيره القيام بمصالحه مع الاختيار، وكل مكلف بمصالح غيره، فإن كان – مع ذلك – قادر على القيام بمصالح نفسه الدنيوية المحتاج إليها، فليس على غيره القيام بمصالحه، وإن لم يكن قادرا على ذلك البتة، أو قدر لكن مع مشقة كانت المصالح المتعلقة بالغير خاصة، سقطت تلك المصالح الخاصة، وكانت مصالحه هي المقدمة، وإن كانت المصلحة عامة، فعلى من تعلقت بهم المصلحة أن يقوموا بمصالحه، على وجه لا يخل بأصل مصالحهم، ولا يوقعهم في مفسدة تساوي تلك المصلحة [١] .

وحيث قد أتينا على نهاية هذا المبحث نود – هنا – أن نلفت النظر إلى المجال التطبيقي بجلب المصالح ودرء المفاسد في الشريعة الإسلامية، وهو ما سوف نختم به هذا البحث، والذي نأمل أن نكون عند حسن ظن القارئ في أن يساهم هذا البحث في إضافة شيء من عظمة هذه الشريعة، وشموليتها إلى معرفة سابقة، ومدعمة بشكل لا يثير الجدل أو حتى التساؤل، وبخاصة في بحث كهذا تحكمه – من بين ما تحكمه – عوامل عدة من جهة الوقت والجهد، وأسأل اللَّه الإعانة والنفع به.

١) انظر: الموافقات للشاطبي (٣٣١/٢ – ٣٧٥).

المبحث الخامس

المجال العملي والتطبيقي لمبادئ جلب المصلحة

ودرء المفسدة في الشريعة الإِسلامية

لعل من حسن الطالع ومن حسن حظ القارئ أننا نبحث في موضوع عملي، لا مجال للبحث النظري فيه إلا من خلال كونه معرفا لمزايا وعالمية هذه الشريعة وصلاحيتها لكل زمان ومكان، وبالتالي فإن الاستدلال لمعظم مباحث " جلب المصالح ودرء المفاسد " يعتبر أمرا مهما وسهلا، إلى درجة تجعل الإِحاطة بأمثلة وتطبيقات لمعظم مباحث الشريعة الإِسلامية في غاية الصعوبة، وبخاصة إذا وضعنا في اعتبارنا " أن الشريعة مبناها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد " بل " كل مسألة خرجت عن المصلحة إلى المفسدة، فليست من الشريعة " وكذلك الصورة التي يفترض أن يكون عليها هذا البحث، من حيث الوقت ومن حيث السرعة في إنجازه لمقصده يراد منه في العاجل لا في الآجل.

لهذا كله سوف نقتصر على بعض الأمثلة، التي تعتبر مجالا للناحيتين العملية والتطبيقية لهذا الموضوع:

١ – الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر:

كان من جملة المسائل التي يذكرها أهل العلم – عادة – في مجال جلب المصالح ودرء المفاسد الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ومراعاة المصلحة فيهما، من جهة زوال المنكر أو تخفيفه، ومن جهة مراعاة حال المدعو، ومستواه العلمي، وحالته الاجتماعية ومكان عيشه، ونحو ذلك مما له أثر واضح في قضايا الدعوة والدعاة.

إذ يقول ابن القيم – *رحمه الله* – " إنكار المنكر أربع درجات، الأول: أن يزول

ويخلفه ضده، الثانية: أن يقل وإن لم يزل بجملته، الثالثة: أن يخلفه ما هو مثله، الرابعة: أن يخلفه ما هو شر منه، فالدرجتان الأوليان مشروعتان، والثالثة: موضع اجتهاد، والرابعة: محرمة " [1] ويرى ابن القيم – كأمثلة لهذه الدرجات – أن أهل الفسق والفجور إذا كانوا يلعبون بالشطرنج، كان أمرهم بالمعروف، ونهيهم عما هم عليه من المنكر ليس بحسن، بل قد يكون هذا " من عدم الفقه والبصيرة " إلا إذا كان في ذلك ما ينقلهم إلى ما هو أحب إلى اللّه ورسوله كسباق الخيل، ونحو ذلك.

بل إن شيخ الإِسلام ابن تيمية – *رحمه الله* – يقرر أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من أعظم الواجبات والمستحبات، لكن لا بد أن تكون المصلحة فيها راجحة على المفسدة، وإلا لم يكن مما أمر اللّه به.

لهذا لم ينه شيخ الإِسلام – *رحمه الله* – قوما مر بهم – زمن التتار – يشربون الخمر، لأن في شرب هؤلاء الخمر صدا لهم عن قتل النفوس، وسبي الذرية، وأخذ الأموال، بل إنه أنكر على من حاول الإِنكار عليهم فيما هم عليه [2] .

٢ – نكاح التحليل :

وهو نكاح المطلقة ثلاثا، لإِحلالها لزوجها الأول، فيدخل العاقد فيه بقصدين، يجعلانه أشبه شيء بالسفاح، وإن كان في صورة العقد الصحيح، وهما: قصد الإِحلال للأول، وقصد قضاء الوطء، لا بقصد العشرة الدائمة فأشبه النكاح المؤقت، ونكاح المتعة، ولهذا لعن رسول اللّه – ﷺ – المحلِّل والمحلل له، لما فيه من دلالة على هتك المروءة وقلة الحمية.

أما بالنسبة للمحلَّل له فلأنه يعير من يرغب في إمساكها، ويرضى بتسليمها لغيره، وأما بالنسبة للمحلل فلأنه يعير نفسه بالوطء، لغرض غيره، ولهذا سماه الحديث

---

١) أعلام الموقعين (٣/٤).

٢) انظر: السابق (٣/٥).

الشريف بالتيس المستعار، وقد اتفق العلماء على بطلان نكاح التحليل، إن اشترط الإحلال في نفس العقد، وذهب جمهورهم إلى أن الدخول في العقد بنية التحليل، يقتضي عدم الصحة، ولا شك أن في منع هذا النكاح جلب مصلحة ودرء مفسدة [1] .

٣ – التسعير :

أسعار السوق يتحكم فيها أمران هما: الكمية المطروحة من الحاجات في السوق وإقبال الناس على استهلاكها، فترخص الحاجة بكثرة وجودها وتغلو بندرتها أو فقدها، والإقبال على الحاجة يقلل كميتها فيمضي بها إلى الارتفاع، وعدم الإقبال عليها، يحافظ على وفرتها وبالتالي يرخص ثمنها، وترك السوق حرة خير ضمان لمصلحة المنتجين والمستهلكين، وأنجح طريقة لرفع الظلم عنهم، من غير محاباة لواحد من الجانبين، ولهذه المعاني امتنع – ﷺ – عن التسعير حين غلت الأسعار، وقال: « **إنَّ اللَّهَ هُوَ الْقَابِضُ الرَّازِقُ الْبَاسِطُ الْمُسَعِّرُ، وَإِنِّي لأَرْجُو أَنْ أَلْقَى اللَّهَ، وَلاَ يَطْلُبُنِي أَحَدٌ بِمَظْلَمَةٍ ظَلَمْتُهُ إِيَّاهَا فِي دَمٍ، وَلاَ مَالٍ** » [2] لكنه مع ذلك وفي ظروف أخرى، تخرج فيها السوق عن الحال الطبيعي، بسبب فساد الأخلاق، وجشع التجار وذلك حين يمتنعون عن بيع السلع، إلا بأسعار غالية، ولهذا أفتى الفقهاء بجواز التسعير، حتى لا يكون المنع منه ذريعة إلى تمكين الجشع، واستغلال العامة من قبل فئة تتحكم في تقرير الأسعار على نحو يضمن لها الربح الوفير [3] .

فهذا فيه مصلحة وهي توفير السلع بالسعر الذي يتناسب مع العرض والطلب الطبيعيين، ورفع مفسدة الجشع والاستغلال.

---

١) انظر: نيل الأوطار (١٥٧/٦)، وأعلام الموقعين (١٦٨/٣)، سد الذرائع للبرهاني (ص: ٤٤٦).

٢) رواه أصحاب السنن بسند صحيح، انظر: الطرق الحكمية لابن القيم (ص: ٢٦٤).

٣) انظر: الطرق الحكمية لابن القيم (ص: ٢٦٣) وما بعدها، والحسبة في الإسلام لابن تيمية / ١٧، سد الذرائع للبرهاني (ص: ٤٦٥).

٤ – توزيع الأراضي المفتوحة عنوة:

يقرر الفقهاء أن أربعة أخماس الأرض المفتوحة عنوة من حق الفاتحين، *لقوله تعالى* :

﴿ وَٱعۡلَمُوٓاْ أَنَّمَا غَنِمۡتُم مِّن شَيۡءٖ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُۥ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي ٱلۡقُرۡبَىٰ وَٱلۡيَتَٰمَىٰ وَٱلۡمَسَٰكِينِ وَٱبۡنِ ٱلسَّبِيلِ ﴾ [1] حيث سكت على أربعة الأخماس الباقية وهذا دليل على أنها من حقهم.

وقد ثبت أنه – ﷺ – قسم ما افتتحه عنوة من خيبر، على الفاتحين [2] وبناء على هذا طلب الفاتحون لأرض العراق من أميرهم سعد بن أبي وقاص تقسيم الأرض بينهم، وكذلك طلب الجند من أميرهم في الشام أبي عبيدة، وفي مصر عمرو بن العاص، لكن أمير المؤمنين عمر بن الخطاب، رضي الله عنه ، امتنع من ذلك وقال: (فكيف أقسمها بينهم، فيأتي من بعدهم فيجدون الأرض بعلوجها قد اقتسمت، وورثت عن الآباء وحيزت ؟ ما هذا برأي) [3] فإذا قسمت أرض العراق بعلوجها، وأرض الشام بعلوجها، فما يسد به الثغور ؟ وما يكون للذرية والأرامل بهذا البلد، وبغيره من أهل الشام والعراق ؟ فأكثر المعارضون على عمر وبينهم كبار الفاتحين، وقالوا: أتقف ما أفاء اللَّه علينا بأسيافنا، على قوم لم يحضروا، و لم يشهدوا، ولأبناء القوم، ولأبناء أبنائهم، و لم يحضروا ؟ فاستشار المهاجرين الأولين، فاختلفوا، أما عبد الرحمن بن عوف، فكان رأيه أن تقسم لهم حقوقهم، وأما عثمان وعلي وطلحة وابن عمر، فكان رأيهم رأي عمر، ثم استشار عشرة من الأنصار، من كبرائهم وأشرافهم، فلما اجتمعوا قال لهم: إني لم أزعجكم، إلا لأن تشتركوا في أمانتي، فيما حملت من أموركم، فإني واحد كأحدكم، وأنتم اليوم تقرون بالحق، خالفني من خالفني ووافقني من وافقني، ولست أريد أن تتبعوا هذا الذي هواي، معكم من كتاب اللَّه ينطق بالحق، فوالله لئن كنت نطقت بأمر أريده، ما أريد به إلا

---

١) سورة الأنفال /٤١.

٢) انظر: تفسير القرطبي (٨/٥)، وأحكام الجصاص (٣/٥٣١).

٣) انظر: الخراج لأبي يوسف (ص: ١٤).

الحق، قالوا: قل نسمع يا أمير المؤمنين. قال قد سمعتم كلام هؤلاء، الذين زعموا أني أظلمهم حقوقهم، وإني أعوذ بالله أن أركب ظلما، لئن كنت ظلمتهم شيئًا هو لهم، وأعطيتهم غيره، لقد شقيت، ولكن رأيت أنه لم يبق شيء يفتح بعد أرض كسرى، وقد غنمنا اللَّه أموالهم، وأرضهم، وعلوجهم، فقسمت ما غنموا من أموال بين أهله، وأخرجت الخمس فوجهته على وجه، وأنا في توجيهه، وقد رأيت أن أحبس الأرضين بعلوجها، وأضع عليهم فيها الخراج، وفي رقابهم الجزية يؤدونها، فتكون فيئا للمسلمين: المقاتلة والذرية، ولمن يأتي من بعدهم، أرأيتم هذه الثغور ؟ لا بد لها من رجال يلزمونها، أرأيتم هذه المدن العظام كالشام، والجزيرة، والكوفة، والبصرة ومصر، لا بد من شحنها بالجند، وإدرار العطاء، فمن أين يعطى هؤلاء، إذا قسمت الأرضون والعلوج ؟ فقالوا جميعا: الرأي رأيك، فنعم ما قلت، وما رأيت، إن لم تشحن هذه الثغور وهذه المدن بالرجال، وتجري عليهم ما يتقون به، رجع أهل الكفر إلى مدنهم.

فقد أشرك اللَّه الذين من بعدهم في هذا الفيء إلى يوم القيامة. فأخر ما أفاء اللَّه عليك في أيدي أهله، واجعل الجزية عليهم، بقدر طاقتهم، تقسمها بين المسلمين، ويكونون عمار الأرض فهم أعلم بها، وأقوى عليها [1] .

ونستطيع أن نلمح بوضوح الاعتبارات التي بنى عليها عمر بن الخطاب والذين وافقوه من كبار الصحابة رأيهم، فقد وجدوا أن تقسيم أرض العراق، سيؤدي إلى نتائج، كلها في غير مصلحة المسلمين، وهي.

أولاً: عجز مالي في موارد الدولة لأن البلاد التي ستفتح مستقبلا فقيرة، وليس فيها موارد أرض العراق، وستكون بلا شك عبئا ثقيلا على بيت المال.

ثانيًا: عجز في الجند، لأن الفاتحين، لو اقتسموا الأرض ربما رغبوا بها عن الجهاد، وتقاعسوا عن الفتوح، ولأن اتساع البلاد، يحتاج إلى أعداد وفيرة من الجنود، لحماية

١) انظر: الخراج (ص: ١٤ – ٣٢).

أمنها في الداخل، وحدودها، وثغورها في الخارج، وهذا يحتاج إلى بيت مال غني، يمدها بالعطاء المستمر.

ثالثًا: ضعف عام في قوة الدفاع الإِسلامية، تتعرض بسببه البلاد إلى خطر النكسة، وعودة الكفار من جديد إلى أراضيهم وبلادهم [1] .

رابعًا: حرمان بقية المسلمين والأبناء والذرية، من نعمة أحاط بها الفاتحون الأولون وحدهم، ولهذا اتفقوا مع عمر ومؤيديه على درء هذه المفسدة بترك الأراضي في أيدي أصحابها، وفرض الخراج عليها والجزية على رؤوس أصحابها، كي يتفرغ الفاتحون للجهاد، ويفيض بيت المال، بما يعود على البلاد والمسلمين في حاضرهم ومستقبلهم بالخير.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن اعتبار المصلحة ودرء المفسدة هنا واضح حيث لم يكن هناك دليل خاص من القرآن أو السنة يحسم الموضوع، ولهذا مضى على هذا الخلاف يومان أو ثلاثة، قبل أن يتوصل عمر إلى اقتناع المخالفين وموافقتهم [2] .

٥ – **توظيف الإِمام على الأغنياء** ما يراه لسد حاجات الجند في الجهاد إذا عجز بيت المال عن كفاية الجند في سد الثغور وحماية أرض المسلمين.

يقرر الفقيه الأصولي المالكي الشاطبي أنه إذا كان الإِمام مفتقرا إلى تكثير الجنود لسد الثغور وحماية الملك المتسع الأقطار، وخلا بيت المال، وارتفعت حاجات الجند إلى مال يكفيهم، ف للإِمام أن يوظف على الأغنياء ما يراه كافيا لهم في الحال، إلى أن يظهر مال بيت المال، ثم إليه النظر في توظيف ذلك على الغلات والثمار وغير ذلك كيلا يؤدي تخصيص الناس به إلى إيحاش القلوب، وذلك يقع قليلا من كثير، بحيث لا يجحف بأحد ويحصل المقصود " [3] .

---

١) انظر: سد الذرائع للبرهاني (ص: ٥٢١ – ٥٢٣).

٢) انظر: الخراج لأبي يوسف (١٤ – ١٥) سد الذرائع للبرهاني (ص: ٥٢٣) وما بعدها.

٣) انظر: الاعتصام (١٢١/٢).

ثم أرجع الشاطبي عدم ورود نص في ذلك إلى أن بيت مال المسلمين كان يتسع في زمان الصدر الأول لأمثال ذلك، أما الآن فلا يتسع لذلك، وعلل ذلك بالمصلحة التي تعم على المسلمين.

فقال في ذلك: " ووجه المصلحة هنا ظاهر فإنه لو لم يفعل الإمام ذلك النظام بطلب شوكة الإمام صارت ديارنا عرضة لاستيلاء الكفار، وإنما نظام ذلك كله شوكة الإمام بعدله، فالذين يحذرون من الدواهي لو تنقطع عنهم الشوكة يستحقون بالإضافة إليها أموالهم كلها فضلا عن اليسير منها، فإذا عورض هذا الضرر العظيم بالضرر اللاحق لهم بأخذ البعض من أموالهم فلا يتمارى في ترجيح الثاني عن الأول وهو مما يعلم من مقصود الشرع قبل النظر في الشواهد " [١] .

والشاطبي اعتبر ذلك ضرورة تقدر بقدرها سواء كان المسلمون في حالة حرب أو توقع حرب أو خشية فتنة بين المسلمين.

ثم أثار مسألة الاستقراض بدلا من توظيف الأموال على المسلمين فرأى أنه لا يصح استقراض، إلا إذا كان هناك أموال سترد على بيت المال يمكن سداد هذا الاستقراض منه. فأما إذا لم يكن هناك أموال مؤجلة فلا يصح الاستقراض، حتى لا يقع المسلمون في الدين الذي هو مهلكة.

فقال: " والاستقراض في الأزمات إنما يكون حيث يرجى لبيت المال دخل ينتظر أو يترجى، وأما إذا لم ينتظر شيء ووضعت وجوه المدخل بحيث لا يغني كبير شيء فلا بد من جريان حكم التوظيف " [٢] .

٦ – نكاح الكتابيات :

من مظاهر عمل الصحابة لجلب المصالح ودرء المفاسد، منع نكاح الكتابيات، وقد ثبت حل نكاح نساء أهل الكتاب بقوله تعالى:

١) السابق.

٢) انظر: السابق.

﴿ ٱلۡيَوۡمَ أُحِلَّ لَكُمُ ٱلطَّيِّبَٰتُۖ وَطَعَامُ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلۡكِتَٰبَ حِلّٞ لَّكُمۡ وَطَعَامُكُمۡ حِلّٞ لَّهُمۡۖ وَٱلۡمُحۡصَنَٰتُ مِنَ ٱلۡمُؤۡمِنَٰتِ وَٱلۡمُحۡصَنَٰتُ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلۡكِتَٰبَ مِن قَبۡلِكُمۡ إِذَآ ءَاتَيۡتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ ﴾ [1] .

وقد فعله الصحابة والتابعون ومن بعدهم، فروي عن عثمان ﵁ أنه تزوج نائلة بنت الفرافصة الكلبية وهي نصرانية، وعن طلحة بن عبيد اللّه أنه تزوج يهودية من أهل الشام، وعن حذيفة أنه تزوج يهودية بالمدائن، وعن الجارود بن المعلى، وأذينة العبد، مثل ذلك، وليس بين أهل العلم خلاف في جواز ذلك [2] .

إلا ما روي عن ابن عمر ﵄ ، من أنه كان يمنع منه، إما: بناء على أنه كان يعدهن من المشركين، يؤيد ذلك: أنه كان إذا سئل عن نكاح اليهودية والنصرانية، قال: " إن اللّه حرم المشركات على المسلمين، ولا أعلم من الشرك شيئًا أعظم من أن تقول: ربها عيسى ابن مريم، أو عبد من عبيد اللّه " [3] وإما لأنه كان يتوقف في شأنهن، بناء على ما جاء من دليل للتحريم، وآخر للتحليل. ويؤيده أنه لما سأله ميمون بن مهران: إنا بأرض يخالطنا فيها أهل الكتاب، أفننكح نساءهم، ونأكل طعامهم ؟ فلم يجبه بل قرأ عليه آية التحليل [4] فقال ميمون إني أقرأ ما تقرأ، أفننكح نساءهم ونأكل طعامهم ؟ فلم يجبه ثانية، بل أعاد عليه قراءة آية التحليل وآية التحريم [5] وموقف ابن عمر هذا راجع إلى الاستدلال بالكتاب، ولأننا في صدد عرض نماذج من أعمال الصحابة والتابعين لهذا الأصل (جلب المصالح ودرء المفاسد) فإن هذا يتجلى في كراهية عمر ﵁ ، للزواج بالكتابيات مع اعتقاده جوازه، وقد ثبت عنه ذلك، فيما جاء عن حذيفة بن اليمان، أنه لما تزوج يهودية بالمدائن، كتب إليه عمر (أن خل سبيلها) فكتب إليه أحرام هي يا أمير المؤمنين ؟

---

١) سورة المائدة /٥.

٢) انظر: أحكام الجصاص (٣٩٢/١)، والمغني لابن قدامة (٥٢/٧)، الهداية (٣/٢)، بداية المجتهد (٨٢/٢).

٣) انظر: أحكام الجصاص (٣٩٢/١).

٤) أي (وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُواْ الْكِتَابَ مِن قَبْلِكُمْ).

٥) يعني: (وَلاَ تَنكِحُواْ الْمُشْرِكَاتِ حَتَّى يُؤْمِنَّ).

فكتب إليه عمر: (أعزم عليك ألا تضع كتابي هذا حتى تخلي سبيلها، فإني أخاف أن يقتدي بك المسلمون، فيختاروا نساء أهل الذمة لجمالهن، وكفى بذلك فتنة لنساء المسلمين) [1] .

وواضح من موقف عمر هذا، أنه رأى الزواج بالكتابيات، ذريعة إلى الفساد بميل الرجال إلى نساء أهل الكتاب لجمالهن خصوصا إذا كان المتزوج ذا هيئة يتأسى به الناس، ويصير فعله بينهم سنة، مثل حذيفة رضي الله عنه ، أو ذريعة إلى مواقعة البغايا المومسات منهن، عن طريق الزواج المشروع كما جاء في رواية الجصاص، عن شقيق بن سلمة قال: (تزوج حذيفة بيهودية، فكتب إليه عمر: أن خل سبيلها، فكتب إليه حذيفة أحرام هي فكتب إليه عمر: لا، ولكني أخاف أن تواقعوا المومسات منهن) [2] .

ليس هذا وحسب، بل – وكما جاء في الرواية التي ساقها ابن قدامة عن الحادثة – أن عمر لم ينه حذيفة وحده، بل نهى كل الذين تزوجوا بالكتابيات، وأنهم استجابوا لأمره جميعا إلا حذيفة، فقال له عمر: (طلقها، قال: تشهد أنها حرام ؟ قال: هي خمرة طلقها، قال تشهد أنها حرام ؟ قال: هي خمرة، قال: قد علمت أنها خمرة، ولكنها لي حلال) ثم طلقها بعد ذلك حذيفة مختارا حين تركه عمر، فقيل له: ألا طلقتها حين أمرك عمر ؟ قال: كرهت أن يرى الناس أني ركبت أمرا لا ينبغي لي، ولأنه ربما مال إليها قلبه ففتنته، وربما كان بينهما ولد، فيميل إليها [3] .

وفي هذا من جلب المصالح ودفع المفاسد الشيء الكثير، وهذا كما يتضح من المحاورة التي رام فيها عمر جلب مصلحة للمسلمين ونسائهم، ودفع مفسدة عنهم، ورام فيها حذيفة بيان عدم حرمة نكاح الكتابيات وطلاقهن – في وقت عمر – يجب أن لا يكون حكما عاما.

---

١) أحكام الجصاص (٣٩٢/١).

٢) انظر: أحكام الجصاص (٣٩٧/٢)، سد الذرائع للبرهاني (ص: ٥٣٥) وما بعدها.

٣) انظر: المغني لابن قدامة (٥٣/٧).

٧ – العقوبة بالمال:

العقاب بالمال على بعض الجنايات، اعتبره كثير من أهل العلم، وعدوه من المصالح، فقرروا أن الإمام لو أراد أن يعاقب بأخذ المال على بعض الجنايات كان له ذلك، واختلف العلماء في ذلك، على أن بعضهم حكى أن ذلك كان في أول الإسلام ثم نسخ، فأجمع العلماء على منعه، ثم ذكر الغزالي أن ذلك من قبيل الغريب الذي لا عهد به في الإسلام، ولا يلائم تصرفات الشرع، مع أن هذه العقوبة الخاصة لم تتعين، لشرعية العقوبات البدنية بالسجن والضرب.

أما ما روي أن عمر بن الخطاب – رضي الله عنه – شاطر خالد بن الوليد في ماله، حتى أخذ رسوله فرد نعله وشطر عمامته قلت: المظنون من عمر أنه لم يبتدع العقاب بأخذ المال على خلاف المألوف من الشرع فإنما ذلك لعلم عمر باختلاط ماله بالمال المستفاد من الولاية وإحاطته بتوسعته، فلعله ضمن المال فرأى شطر ماله من فوائد الولاية، فيكون استرجاعا للحق لا عقوبة في المال، لأن هذا من الغريب الذي لا يلائم قواعد الشرع.

وهذا ما ذهب إليه الإمام مالك، حيث كان يرى ما يراه الغزالي في هذه الصورة [١] .

وأوضح الشاطبي صورة أخرى أجازها الإمام مالك وسار عليها فقهاء المذهب المالكي وهي أن تكون جناية الجاني في نفس ذلك المال أو في عوضه.

ويحكى عن عمر بن الخطاب – رضي الله عنه – أنه أراق اللبن المغشوش بالماء ووجه ذلك التأديب للغشاش، وهذا التأديب لا نص يشهد له لكن من باب الحكم على الخاص لأجل العامة وقد تقدم نظيره في مسألة تضمين الصناع.

وحكى الشاطبي عن أبي الحسن اللخمي أنه وجد له أصلا شرعيا وذلك أنه *عليه الصلاة والسلام* أمر بإكفاء القدور التي أغليت بلحوم الحمر قبل أن تقسم [٢] .

---

١) انظر: الاعتصام للشاطبي (١٢٣/٢).

٢) انظر: الاعتصام للشاطبي (١٢٤/٢) وما بعدها.

وذهبت الحنابلة إلى هذا الرأي فقالوا في الثمر المعلق؛ فإن سرق السارق من الثمر المعلق، فعليه غرامة مثليه وقد احتج الإمام أحمد – *رحمه الله* – بأن عمر أغرم حاطب بن أبي بلتعة حين نحر غلمانه ناقة رجل مثلي قيمتها [١] .

٨ – قتل الجماعة بالواحد:

ومن أمثلة عمل الصحابة بجلب المصلحة ودفع المفسدة قتل الجماعة بالواحد يدل *قوله تعالى* : ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُتِبَ عَلَيۡكُمُ ٱلۡقِصَاصُ فِي ٱلۡقَتۡلَى ۖ ٱلۡحُرُّ بِٱلۡحُرِّ وَٱلۡعَبۡدُ بِٱلۡعَبۡدِ وَٱلۡأُنثَىٰ بِٱلۡأُنثَىٰ ۚ ﴾ [٢] .

وقوله تعالى : ﴿ وَكَتَبۡنَا عَلَيۡهِمۡ فِيهَآ أَنَّ ٱلنَّفۡسَ بِٱلنَّفۡسِ وَٱلۡعَيۡنَ بِٱلۡعَيۡنِ وَٱلۡأَنفَ بِٱلۡأَنفِ وَٱلۡأُذُنَ بِٱلۡأُذُنِ وَٱلسِّنَّ بِٱلسِّنِّ وَٱلۡجُرُوحَ قِصَاصٌ ﴾ [٣] .

على أن المساواة بين القاتل والمقتول ضرورية للقصاص من القاتل، لكن عمر بن الخطاب – رضي الله عنه – ترك هذا الظاهر وأمر بالاقتصاص من اثنين في واحد اشتركا في قتله. حدث ذلك لما اشتركت امرأة من اليمن مع خليلها في قتل ابن زوجها، فكتب إليه عامله هناك يعلى بن أمية يسأله رأيه في القضية ؟ فتوقف أولاً ثم استشار الصحابة *رضوان الله عليهم* فقال له علي كرم اللّه وجهه: (يا أمير المؤمنين أرأيت لو أن نفرا اشتركوا في سرقة جزور فأخذ هذا عضوًا وهذا عضوًا أكنت قاطعهم ؟ قال: نعم، قال: وذلك مثله) فكتب إلى عامله: (أن اقتلهما، فلو اشترك فيه أهل صنعاء كلهم لقتلتهم) [٤] .

ووجه المصلحة في ذلك: أن القتيل معصوم وقد قتل عمدا وترك القصاص من

---

١) انظر: المغني (٩/٩٦).

٢) سورة البقرة /١٧٨.

٣) سورة المائدة /٤٥.

٤) انظر: الأم للشافعي (٦/١٦)، أعلام الموقعين (١/٢١٣).

قاتليه يدعو إلى خرم أصل القصاص، الذي شرع لنفي القتل كما نبه عليه *قوله تعالى* : ﴿ وَلَكُمْ فِي ٱلْقِصَاصِ حَيَوٰةٌ يَـٰٓأُو۟لِى ٱلْأَلْبَـٰبِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴾ [1] .

لأنه لو لم تقتل الجماعة بالواحد لتذرع الناس بالاشتراك مع غيرهم في قتل خصومهم من غير أن ينالهم العقاب الرادع [2] .

وقد ذهب إلى هذا الرأي كثير من الصحابة والفقهاء وقد روي أن عليا قتل ثلاثة قتلوا رجلا، وعن ابن عباس أنه قتل جماعة بواحد وقال به الحنفية والمالكية والشافعية والحنابلة وكثير من التابعين [3] .

---

١) سورة البقرة /١٧٩.

٢) انظر: المغني (٢٦٨/٨)، المهذب للشيرازي (١٨٣/٢)، بداية المجتهد (٤٠٠/٢) أعلام الموقعين (١٥٥/٣)، الاعتصام للشاطبي (١٢٥/٢)، سد الذرائع للبرهاني (ص: ٥٤٥).

٣) انظر: بدائع الصنائع (٤٦٢٨/١٠)، المغني (٢٦٨/٨).

الخاتمة

ليس ثمة ما يمكن أن نقرره في هذه الخاتمة أكثر من أن نزيد التأكيد على أن رعاية المصالح ودرء المفاسد في الشريعة الإسلامية كانت الأساس الذي بنيت الأحكام على مقتضاه، وجاء الفقه الإسلامي بتحقيقها بوجه عام، ودلت نصوص الشارع وأصوله على لزوم مراعاتها والنظر إليها في تنظيم سائر نواحي الحياة.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن مقياس الصلاح والفساد إنما هو قواعد الشريعة ومقاصدها ذلك أن الشريعة مبناها وأساسها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد، وهي عدل كلها، ورحمة كلها، ومصالح كلها.

ليس هذا وحسب، بل إن المصالح التي يعتبرها الشارع ويرعاها لا عبرة لكونها موافقة لأهواء المكلفين وشهواتهم أو مخالفة وإنما المقصود منها ما يقيم شأن الدنيا على أن تكون معبرا للآخرة، لذا كان لا بد من جلب المصالح والعمل على رعايتها، ولا بد كذلك من العمل على درء المفاسد، وما كان وجودها يضر بالناس أفرادًا أو جماعات، ولا بد مع ذلك من سد كل ذريعة تؤدي إلى المحظور، وحسم كل مصدر للفساد ولهذا منع الشارع الحيل، وقرر أهل العلم أن كل من ابتغى في تكاليف الشريعة غير ما شرعت له فقد ناقض الشريعة، وعمله – حينئذ – باطل، ثم إن ثبوت النسخ والتدرج في التشريع ونزول الأحكام تبعا للحوادث والمناسبات دليل واضح على أن الأحكام تتبدل بتبدل المصالح مما يعطي فرصة أكبر لملاحظة الظروف والأحوال في القضاء والحكم، لكن بشرط أن لا يكون من جهة الإبداع والإحداث في الدين.

وأيضًا، فإن جلب المصالح ودرء المفاسد إنما يكون حيث يكون التكليف، فلا بد

أن تكون مقاصد المكلف تبعا لمقاصد الشارع، وما كان بينهما من تضاد فبسبب أن المكلف إنما قصد خلاف ما قصده الشارع وبالتالي فهو قصد باطل.

هذا ما أردنا ذكره في هذه الخاتمة القصيرة، التي نأمل أن لا تكون تكرارا لما سبق، ولا ترديدا لما سلف، بل غاية ما نريده إيجازا لما مضى، وتعريفًا بما نراه جديرا بالملاحظة.

وبالله التوفيق،،،

–

–

–

فهرس المراجع

١ – أحكام القرآن للجصاص / ثلاثة أجزاء، طبع مطبعة الأوقاف الإسلامية سنة ١٣٣٥ هـ ونشر دار الكتاب العربي.

٢ – أحكام القرآن / للإمام الفقيه عماد الدين بن محمد الطبري المعروف بالكيا الهراس (ت ٥٠٤) هـ تحقيق: موسى محمد علي، ود. عزت علي عطية، طبع في مطبعة حسان بالقاهرة.

٣ – الإحكام في أصول الأحكام / للآمدي سيف الدين أبي الحسن علي بن أبي علي الآمدي (ت ٦٣١ هـ) تعليق: عبد الرزاق عفيفي، ط١، ١٣٨٧هـ، طبع: مؤسسة النور.

٤ – إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، للشوكاني، ط١، شركة مكتبة ابن نبهان – أندونيسيا.

٥ – الاستدلال عند الأصوليين / للدكتور علي بن عبد العزيز العميريني / الطبعة الأولى نشر مكتبة النور / الإسكندرية.

٦ – الاستصلاح والمصالح المرسلة / للشيخ مصطفى أحمد الزرقا – طبع دار القلم – دمشق، الطبعة ١٤٠٨هـ – ١٩٨٨ م.

٧ – أعلام الموقعين عن رب العالمين / لابن القيم (ت ٧٥١هـ) طبع دار الجيل ١٩٧٣م بيروت.

٨ – الأم / للإمام الشافعي (ت ٣٠٤هـ) طبع المطبعة الأميرية ببولاق / مصر / ط١٣٢١/١هـ والطبعة الأولى عام ١٣٨١هـ، ١٩٦١م في شركة الطباعة الفنية.

٩ – البحر المحيط / للزركشي – فيلم المكتبة المركزية بجامعة الإمام رقم (٤٦٨ – ٤٧٠) أصول فقه، مصور في نسخة أحمد الثالث (٣/٧٢ أصول فقه).

بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع للكاساني علاء الدين أبي بكر بن مسعود

(٥٨٧هـ) طبع المطبعة الجمالية، وشركت المطبوعات العلمية بمصر ط١ ١٣٢٧هـ - ١٣٢٨هـ.

١١ - بداية المجتهد ونهاية المقتصد / للإمام القاضي أبي الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن رشد القرطبي (ت ٥٩٥هـ) طبع بالتصوير عن الطبعة الأولى ١٣٢٩ هـ - دار الفكر.

١٢ - البدعة والمصلحة المرسلة / بقلم الدكتور توفيق يوسف الواعي - الطبعة الأولى ١٤٠٤ هـ - ١٩٨٤ م - دار التراث بالكويت.

١٣ - البرهان في أصول الفقه / لإمام الحرمين أبي المعالي الجويني عبد الملك بن عبد اللّٰه بن يوسف (ت ٤٦٨ هـ) تحقيق: د. عبد العظيم الديب، ط١، ١٣٩٩ هـ طبع: مطابع الدوحة الحديثة.

١٤ - البرهان في علوم القرآن / للإمام بدر الدين محمد عبد اللّٰه الزركشي، تحقيق محمد أبي الفضل إبراهيم، ط١/١٣٧٦ هـ، ١٩٥٧ م، طبع دار إحياء الكتب العربية.

١٥ - تعليل الأحكام / للدكتور محمد مصطفى شلبي / طبع دار النهضة العربية في بيروت ١٤٠١ هـ / ١٩٨١ م.

١٦ - التعليل بالوصف المناسب عند الأصوليين / للدكتور علي عبد العزيز العميريني، رسالة ماجستير تمت مناقشتها سنة ١٤٠١ هـ، من كلية الشريعة بالرياض جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية.

١٧ - تفسير الطبري (جامع البيان في تفسير القرآن) للإمام الكبير والمحدث الشهير بأبي جعفر محمد بن جرير الطبري المتوفى سنة ١٣١٠ هـ، وبهامشه تفسير غرائب القرآن ورغائب الفرقان للعلامة نظام الدين الحسن بن محمد بن حسين القمي، طبع دار الفكر - بيروت ١٣٩٨ هـ، ١٩٧٨ م.

١٨ - تقرير الشربيني على جمع الجوامع وشرحه وحواشيه / تأليف: عبد الرحمن بن محمد بن أحمد الشربيني (ت ١٣٢٦ هـ) مطبوع مع حاشية البناني وشرح الجلال المحلي بمطبعة دار إحياء الكتب العربية ومع حاشية العطار بمطبعة مصطفى محمد سنة ١٣٥٨ هـ، والعزو إلى الشربيني في الطبعة الأولى منها.

١٩ – التقرير والتحبير / لابن أمير الحاج – محمد بن محمد بن الحسن بن سليمان المشهور بابن أمير الحاج (ت ٨٧٩ هـ)، وهو شرح التحرير لابن الهمام الحنفي، طبع المطبعة الأميرية ببولاق ط١، ١٣١٧ هـ.

٢٠ – تيسير التحرير / شرح العلامة الأستاذ الفاضل محمد أمين المعروف بأمير باداشاه الحسيني الحنفي – على كتاب التحرير لابن الهمام الحنفي طبع مطبعة مصطفى البابي الحلبي ١٣٥٠ هـ – ١٩٣٢ م.

٢١ – الجامع الصحيح سنن الترمذي – لأبي عيسى محمد بن عيسى بن سورة الترمذي (ت ٢٧٩ هـ) طبع في مطبعة الفجالة الجديدة.

٢٢ – جمع الجوامع / لابن السبكي، الإمام تاج الدين عبد الوهاب بن السبكي (٧٧١ هـ) مع حاشية البناني وتقرير الشربيني طبع دار إحياء الكتب العربية ومع حاشية العطار طبع: مصطفى محمد بمصر ١٣٥٨ هـ، والعزو إلى كليهما كل في حينه.

٢٣ – حاشية العطار / حاشية على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع، للعطار حسن بن محمد العطار (ت ١٢٥٠ هـ)، طبع في مطبعة مصطفى محمد بمصر.

٢٤ – كتاب الحدود في الأصول / للإمام الحافظ أبي الوليد سليمان بن خلف الباجي الأندلسي (ت ٤٧٤ هـ) تحقيق: د. نزيه حماد، نشر مؤسسة الزغبي للطباعة والنشر، بيروت – لبنان.

٢٥ – روضة الناظر وجنة المناظر / لابن قدامة، موفق الدين عبد اللّه بن أحمد بن قدامة المقدسي (ت ٦٢٠ هـ) وهو ضمن رسالة الدكتور عبد العزيز السعيد، طبع مطابع الرياض سنة ١٣٩٧ هـ – ١٩٧٧ م.

٢٦ – زاد المعاد في هدي خير العباد، لأبي عبد اللّه محمد بن أبي بكر الشهير بابن قيم الجوزية، تحقيق محمد حامد الفقي، طبع مطبعة السنة المحمدية بمصر سنة ١٣٧٣ هـ – ١٩٥٣ م.

٢٧ – سبل السلام شرح بلوغ المرام من أدلة الأحكام / شرح العلامة الصنعاني على متن بلوغ المرام لابن حجر العسقلاني، صححه وعلق عليه نخبة من أعضاء

هيئة التدريس بجامعة الإمام، طبع مطابع الرياض سنة ١٣٩٧ هـــ – ١٩٧٧ م.

٢٨ – سد الذرائع في الشريعة الإسلامية تأليف محمد هشام البرهاني، وهي رسالة للماجستير من جامعة القاهرة / كلية دار العلوم – الطبعة الأولى ١٤٠٦ هـــ – ١٩٨٥ م طبع مطبعة الريحاني / بيروت.

٢٩ – سنن ابن ماجه / لأبي عبد اللَّه محمد بن يزيد القزويني (ت ٢٧٥ هـــ) حققه وعلق عليه محمد فؤاد عبد الباقي، طبع عيسى البابي الحلبي.

٣٠ – سنن أبي داود / سليمان بن الأشعث السجستاني (ت ٢٧٥ هـــ) مع شرحه "معالم السنن" للخطابي، تحقيق وتخريج عزت عبيد الدعاس، وعادل السيد، ط١/١٣٩٣ هـــ – ١٩٧٣ م، طبع دار الحديث للطباعة.

٣١ – سنن الدارقطني / علي بن عمر الدراقطني (ت ٣٨٥ هـــ) وبذيله "التعليق المغني على الدراقطني" لأبي الطيب محمد شمس الحق العظيم أبادي، تحقيق: عبد اللَّه هاشم يماني المدني، طبع دار المحاسن للطباعة، ١٣٨٦ هـــ – ١٩٦٦ م – القاهرة.

٣٢ – شرح جمع الجوامع للسبكي / تأليف شمس الدين محمد بن أحمد بن محمد الجلال المحلي (ت ٨٦٤ هـــ) مطبوع مع حاشية البناني وتقريب الشربيني طبع: دار إحياء الكتب العربية.

٣٣ – شرح الروضة (نزهة الخاطر شرح روضة الناظر) للشيخ عبد القادر بن أحمد بن مصطفى الدوحي الدمشقي الشهير بابن بدران، طبع المطبعة السلفية بمصر سنة ١٣٤٢ هـــ.

٣٤ – شرح مختصر المنتهى لابن الحاجب / شرحه: عضد الدين الإيجي عبد الرحمن بن أحمد بن عبد الغفار (ت ٧٥٦ هـــ) ط١/١٣١٧ هـــ طبع المطبعة الكبرى الأميرية ببولاق.

٣٥ – شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل / للشيخ الإمام حجة الإسلام أبي حامد الغزالي (ت ٥٠٥ هـــ) تحقيق الدكتور: حمد الكبيسي طبع: مطبعة الإرشاد ١٣٩٠ هـــ – ١٩٧١ م بغداد.

٣٦ – صحيح البخاري / محمد بن إسماعيل البخاري (ت ٢٥٦ هـ) طبع: مطبعة مصطفى البابي الحلبي ١٣٧٨ هـ – ١٩٥٨ م القاهرة، وكذلك ط١/١٤٠١ هـ طبع مؤسسة الخدمات الطباعية / بيروت / بتحقيق د. مصطفى أديب البغا.

٣٧ – صحيح مسلم / لأبي الحسين مسلم بن الحجاج القشيري (ت ٢٦١ هـ) تحقيق وتعليق محمد فؤاد عبد الباقي ط١/١٣٧٥ هـ – ١٩٥٦ م، طبع: دار إحياء التراث العربي.

٣٨ – عون المعبود بشرح سنن أبي داود / لأبي الطيب محمد شمس الحق العظيم آبادي تحقيق: عبد الرحمن محمد عثمان، ط٢/١٣٨٨ هـ – ١٩٦٨ م، طبع: مطبعة المجد القاهرة.

٣٩ – فتح الباري بشرح صحيح البخاري / لابن حجر، طبع: شركة علاء الدين للطباعة والتجليد – بيروت.

٤٠ – القاموس المحيط / للشيخ محمد بن يعقوب الفيروزآبادي الشيرازي، ط٣/١٣٠٢ هـ، المطبعة الأميرية ببولاق ط٢ طبع: المؤسسة العربية للطباعة والنشر ١٣٧١ هـ – ١٩٥٢ م – بيروت.

٤١ – الكاشف عن المحصول في علم الأصول / للأصفهاني محمد بن محمود (ت ٦٨٨ هـ) مخطوطة دار الكتب المصرية (رقم ٤٧٣ أصول فقه).

٤٢ – لسان العرب / لابن منظور جمال الدين محمد بن مكرم الأنصاري (ت ٧١١ هـ) طبع مصورة عن طبعة بولاق مطابع: كوستا نوسوماس، الدار المصرية للتأليف والترجمة القاهرة، وطبع في دار صادر – دار بيروت عام ١٣٨٨ هـ – ١٩٦٨ م – بيروت.

٤٣ – المبسوط في الفقه / للسرخسي، ط٣/١٣٩٨ هـ – ١٩٧٨ م، طبع دار المعرفة للطباعة والنشر بيروت.

٤٤ – المجتبى – سنن النسائي – لأحمد بن شعيب بن علي بن دينار النسائي (ت ٣٠٣ هـ)، ومعه شرح الحافظ جلال الدين السيوطي، وحاشية الإمام

السندي ط١/١٣٤٨ هـ - ١٩٣٠ م، طبع: دار إحياء التراث العربي، بيروت.

٤٥ - المجموع شرح المهذب / للإمام العلامة أبي زكريا محيي الدين بن شرف النووي - طبع مطبعة التضامن الأخوي دار الطباعة المنيرية.

٤٦ - مجموع الفتاوى الكبرى لشيخ الإسلام تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، جمع وترتيب عبد الرحمن بن محمد العاصمي النجدي الحنبلي - ط١ مطابع الرياض سنة ١٣٨١ هـ.

٤٧ - المحصول في علم أصول الفقه / للإمام فخر الدين الرازي (ت ٦٠٦ هـ) تحقيق: د. طه جابر فياض العلواني، ط١ ١٤٠١ هـ - ١٩٨١ م، طبع في مطابع الفرزدق التجارية - الرياض.

٤٨ - المستصفى من علم الأصول / للشيخ أبي حامد الغزالي ط١ ١٣٢٢ هـ / ١٣٢٤ هـ، طبع في مطبعة بولاق وبهامشه: فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت.

٤٩ - مسند الإمام أحمد بن حنبل / للإمام أحمد بن حنبل أبي عبد اللّه (ت ٢٤١ هـ) وبهامشه: منتخب كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال - طبع: دار صادر للطباعة والنشر - المكتب الإسلامي - بيروت.

٥٠ - معجم مقاييس اللغة - لأبي الحسن أحمد بن فارس بن زكريا (ت ٣٩٥ هـ) تحقيق: عبد السلام محمد هارون، ط١/١٣٦٩ هـ، طبع: دار إحياء الكتب العربية - القاهرة - ط٢/١٣٩٢ هـ - ١٩٧٢ م شركة ومطبعة مصطفى الحلبي - محمد محمود - خلفاء.

٥١ - المغني / تأليف: أبي محمد عبد اللّه بن أحمد بن محمد بن قدامة (٦٢٠ هـ) تحقيق: محمود عبد الوهاب فايد - وعبد القادر أحمد عطا، ط١/١٣٨٩ هـ ١٩٦٩ م طبع: مطابع سجل العرب.

٥٢ - المهذب للشيرازي وبذيله: النظم المستعذب في شرح غريب المهذب لابن بطال الركبي / ط٢/١٣٧٩ هـ - ١٩٥٩ م، طبع: مطبعة مصطفى البابي الحلبي - القاهرة.

٥٣ – الموافقات في أصول الشريعة، لأبي إسحاق الشاطبي (ت ٧٩٠ هـ)، طبع في مطبعة دار المعرفة للطباعة / بيروت.

٥٤ – الموطأ للإمام مالك بن أنس الأصبحي تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، طبع: عيسى البابي الحلبي بالقاهرة سنة ١٣٧٠ هـ – ١٩٥١ م.

٥٥ – نظرية المصلحة في الفقه الإسلامي / حسين حامد حسان / طبع دار النهضة العربية / بيروت.

٥٦ – نفائس الأصول في شرح المحصول / للإمام القرافي، مخطوطة دار الكتب المصرية (رقم ٤٧٢ أصول فقه).

٥٧ – نهاية المحتاج شرح المنهاج / تأليف: شمس الدين محمد بن أبي العباس أحمد بن حمزة الرملي (ت ١٠٠٤ هـ) الطبعة الأخيرة سنة ١٣٨٦ هـ – ١٩٦٧ م، شركة ومكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي.

٥٨ – نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار من أحاديث سيد الأخيار، للشوكاني – الطبعة الأخيرة ١٣٩١ هـ – ١٩٧١ م، طبع: مطبعة مصطفى البابي الحلبي – محمد محمود الحلبي وشركاه خلفاء، القاهرة.

٥٩ – الهداية شرح بداية المبتدي / للشيخ برهان الدين علي بن أبي بكر الفرغاني المرغيناني (ت ٥٩٣ هـ) ط١/١٣٨٥ هـ – ١٩٦٦ م، طبع: مطبعة المدني الطبعة الأخيرة عام ١٣٨٤ هـ – ١٩٦٥ م القاهرة.

تراجم أحاديث الأبواب

دراسة استقرائية

في اللغة واصطلاح المحدثين

من خلال صحيح البخاري

للدكتور **علي بن عبد اللَّه الزبن**

الأستاذ المساعد بالجامعة

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على خاتم المرسلين.

وبعد: لقد اعتنى الأئمة *رحمهم الله* بالجامع الصحيح للإمام أبي عبد اللّه محمد بن إسماعيل البخاري – عناية فائقة، وليس هذا بغريب على الجامع الصحيح، الذي هو أصح كتاب بعد كتاب اللّه، وهو كلام من أوتي جوامع الكلم بأبي هو وأمي – ﷺ –.

ومما اعتني به تراجم أبوابه التي قال عنها العلماء: إن فقه البخاري في تراجمه، بل إن تراجمه *رحمه الله تعالى* درر غاص عليها في بحر علمه، ثم قذف بها في بحر كتابه الصحيح.

ولقد أحببت أن أقوم بدراسة للفظه في صحيح البخاري دراسة استقرائية في اللغة واصطلاح المحدثين – أرجو أن أوفق فيها ويساعدني الأخوة الباحثون وطلبة العلم لأني لم أقف على دراسة سابقة لهذا – واستعرضت في هذه الدراسة ما يلي:

١ – الترجمة في اللغة والاصطلاح:

أولاً: الترجمة في اللغة

أ – أصل الكلمة.

ب – اللغات المحفوظة.

ج – اشتقاق الترجمة ومعناها عند أهل اللغة.

ثانيًا: المعنى الاصطلاحي وارتباطه بالمعنى اللغوي.

ثالثًا: أركان الترجمة:

المترجم، المترجم له، المترجم به.

رابعًا: لفظ الترجمة:

أ – ما يكون نصا.

ب – ما يكون استنباطا.

خامسًا: شرط صحة الترجمة.

سادسًا – الكتب التي ألفت في تراجم أبواب البخاري.

والله أسأل العصمة من الزلل والخلل والخطأ والخطل.

والله من وراء القصد.

(الترجمة في اللغة والاصطلاح)

أولاً الترجمة في اللغة:

(أ) اختلف أهل اللغة في أصل هذه اللفظة على قولين:

١ – أنها عربية أصيلة.

٢ – أنها معربة وليست عربية أصلا، وأن أصلها (درغمان) فتصرفوا فيها إلى (ترجمان) ثم لما عربت بعد ذلك دخلها الاشتقاق كغيرها من الألفاظ [١] .

و لم يجزم الزبيدي بشيء منهما [٢] .

وأما الحافظ ابن حجر *رحمه الله* فظاهر كلامه ترجيح أنها معربة [٣] .

(ب) اختلف القائلون بأنها عربية أصلا على قولين: [٤] .

١) تاج العروس ٢١١/٨.

٢) تاج العروس ٢١١/٨.

٣) فتح الباري ٣٤/١.

٤) إنما اختلف هؤلاء دون من قال بأنها معربة لأن من قال بأنها معربة هي عنده أصلية كلها ووزنها رباعي (فعلل).

قال الزبيدي: " قلت: إذا كان معربا فموضع ذكره هنا – يعني في الرباعي (ترجم) – لأنه حينئذ لا يشتق من رجم فتأمل ".

تاج العروس ٢١١/٨.

١ – أن التاء في فعلها (ترجم) أصلية وعلى هذا فالفعل رباعي على وزن (فَعلَل).

٢ – أن التاء في فعلها (ترجم) زائدة، وعلى هذا فالفعل ثلاثي من (رجم) ووزنها حينئذ وزن المزيد (تَفَعَل) [١] .

وممن قال بالأول وأكده الإمام الفيروز آبادي قال: " والفعل يدل على أصالة التاء " [٢] .

والمراد بقوله هذا أن فتح التاء في لفظه (ترجم) دال على أصالتها وأن الفعل رباعي وزنه (فَعلَل).

وقواه الإمام الحافظ النووي رحمة اللَّه عليه قال: " والتاء في هذه اللفظة أصلية ليست بزائدة والكلمة رباعية، وغلطوا الجوهري رحمه الله في جعله التاء زائدة وذكرِه الكلمة في فصل (رجم) [٣] وقال أيضًا: " والتاء أصلية وأنكروا على الجوهري كونه جعلها زائدة " [٤] قلت: " وصرح بهذا العلامة أحمد بن محمد بن علي المقري الفيومي رحمه الله قال: " والتاء والميم أصليتان فوزن (ترجم): (فَعْلَل) مثل (دحرج) وجعل الجوهري التاء زائدة وأورده في تركيب (رَجَم) ويوافقه ما في نسخة التهذيب من باب (رجم) أيضًا.

قال اللِّحياني: وهو التَّرجُمَان والتُّرجُمَان ولكنه ذكر الفعل في الرباعي وله وجه، فإنه يقال: لسان مِرْجَمٌ إذا كان فصيحا قَوَّالا، لكن الأكثر على أصالة التاء " [٥] .

وممن قال بالثاني وكثرت نسبته إليه الإمام الجوهري رحمه الله [٦] وتعصب له الإمام الزبيدي فقال: " والتَّرجمان: تفعلان من الرجم، كما يقتضيه سياق الجوهري وغيره، وفي المفردات هو تفعلان من المراجعة بمعنى المسابة، وقد ذكره

١) تاج العروس ٢١١/٨.

٢) القاموس المحيط ٨٤/٤.

٣) تهذيب الأسماء واللغات ق٢ / ج٤١/١.

٤) شرح صحيح مسلم ١٠٤/١٢.

٥) المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي ٨١/١.

٦) الصحاح ١٩٢٨/٥ فقد ذكره تحت مادة (رجم).

المصنف [1] في (ت ر ج م) وكتبه بالحمرة على أنه استدرك به على الجوهري، والصواب ذكره هنا [2] كما فعله الجوهري وغيره من الأئمة نبهنا عليه آنفا " [3] .

قلت: وتنبيهه هو قوله قبل ذلك في مادة (ترجم):

" (والفعل يدل على أصالة التاء) [4] فيه تعريض على الجوهري حيث ذكره في (ر ج م) مع أن أبا حيان قد صرح بأن وزنه تفعلان، ويؤيده قول ابن قتيبة في أدب الكاتب أن الترجمة تفعلة من الرجم " [5] .

(ب) اللغات المحفوظة في لفظة (ترجمة):

لا خلاف في أن الراء فيها ساكنة وإنما اختلفوا في الحرفين:

١ – التاء في أولها.

٣ – والجيم وهو ثالثها.

٤ – وفيهما أربع لغات:

الأولى: أنهما مضمومان فنقول: (تُرجُمة).

الثانية: أنهما مفتوحان فنقول (تَرجَمة).

الثالثة: أن الأول مفتوح والثاني مضموم فنقول (تَرجُمة) [6] .

الرابعة: أن الأول مضموم والثاني مفتوح فنقول (تُرجَمة) [7] .

وقد رجح الإمام الحافظ النووي رحمه الله الثالثة منها [8] وكذلك العلامة محمد

---

١) يعني الفيروز آبادي فإن تاج العروس شرح للقاموس.

٢) يعني في مادة (رجم).

٣) تاج العروس ٣٠٥/٨.

٤) هذا من متن القاموس وما بعده شرح الزبيدي في التاج.

٥) تاج العروس ٢١١/٨.

٦) هذه اللغات الثلاث وردت في تاج العروس ٢١١/٨ والمصباح المنير ٨١/١.

٧) لم أجد من ذكر هذه اللغة سوى الحافظ ابن حجر غفر اللَّه له في فتح الباري ٣٤/١ قال: " ولم يصرحوا بالرابعة وهي: ضم أوله وفتح الجيم.

٨) شرح مسلم ١٠٤/١٢.

مرتضى الزبيدي رحمه الله [1] وأحمد بن محمد المقري الفيومي [2] .

(جـ) اشتقاق (الترجمة) ومعناها عند أهل اللغة:

قال الإمام النووي رحمه الله :

يقال منه: ترجم يترجم ترجمة فهو مُتَرجِم وهو التُّرجُمان بضم التاء وفتحها لغتان والجيم مضمومة فيهما [3] .

وقال العلامة الجوهري رحمه الله :

ومنه التَّرجَمان والجمع التراجم مثل زَعفَران وَزعَافِر وصَحصَحان وصَحَاصِح [4] .

المعنى اللغوي:

قال الجوهري رحمه الله : " ويقال قد ترجم كلامه إذا فسره بلسان آخر " [5] .

وقال العلامة ابن منظور [6] رحمه الله : " التَّرجمان والتُّرجمان المفسر، للسان وفي حديث هرقل قال لترجمان الترجمان بالضم: والفتح هو الذي يترجم الكلام أي ينقله من لغة إلى لغة أخرى ا هـ وفي صحيح مسلم [7] قال أبو جرة كنت أترجم بين يدي ابن عباس وبين الناس قال ابن الصلاح: إنه يبلغ كلام ابن عباس إلى من خفي عليه من الناس إما لزحام منع من سماعه فأسمعهم.

وقال الزبيدي رحمه الله : " المُفَسِّر للِّسان وقد تَرجَمه وترجَم عنه إذا فسر كلامه بلسان آخر " [8] .

وقال الإِمام النووي رحمة اللَّه عليه: " الترجَمة بفتح التاء والجيم وهي التعبير عن لغة بلغة أخرى " [9] .

---

١) تاج العروس ٢١١/٨.

٢) المصباح المنير ٨١/١.

٣) تهذيب الأسماء واللغات ق ٢ / ج ٤١/١.

٤) الصحاح ١٩٢٨/٥، ولسان العرب ٢٢٩/١٢.

٥) الصحاح ١٩٢٨/٥.

٦) لسان العرب ٢٢٩/١٢.

٧) صحيح مسلم ١٥٢.

٨) تاج العروس ٢١١/٨.

٩) تهذيب الأسماء واللغات: ق ٢ / ج٤١/١، وشرح مسلم ١٨٦/١ مع يسير عن التهذيب.

قلت: ومن هذا نفهم أن معنى الترجمة المشترك عند أهل اللغة هو: التفسير أو التعبير أو النقل.

١ – فهو إما تفسير للسان آخر بلسان معروف.

٢ – وإما تعبير عنه به.

٣ – وإما نقل منه إليه.

ثانيًا المعنى الاصطلاحي وارتباطه بالمعنى اللغوي:

بعد أن درسنا المعنى اللغوي لهذه اللفظة نتساءل ما اصطلاحات المحدثين على هذه اللفظة .

للمحدثين تعريفات على هذا فهم يطلقون الترجمة على معانٍ منها:

١ – سلسلة إسناد معين يروى به عدد من المتون وقد تكلم العلماء في هذا على نوعين:

(أ) – تراجم أصح الأسانيد.

(ب) – تراجم أوهى الأسانيد [(١)] .

٢ – عنوان الباب الذي تساق فيه الأحاديث [(٢)] .

وقال ابن الصلاح: وقد أطلقوا على قولتهم: باب كذا وكذا اسم الترجمة لكونه يعبر عما يذكر بها [(٣)] والذي نحن بدراسته التعريف الثاني.

فما الارتباط بين المعنى اللغوي والاصطلاحي ؟

وجه الارتباط بين المعنيين اللغوي والاصطلاحي:

ولعله بعد ذلك قد اتضح لك أن هناك رابطا قويا وظاهرا بين المعنيين؛ وهو أن العنوان الذي يكتبه الإِمام ويسوق تحته الأحاديث لا يخرج عن إحدى ثلاث حالات:

---

١) فتح المعين ١ – ١٦ – ٢١ نكت الحافظ على ابن الصلاح والوافي ٢٤٧/١، ٢٦٦، ٤٩٥، وما بعدها.

٢) توضيح الأفكار ١: ٤٠.

٣) حياته صحيح مسلم ١٥٢.

الأولى: أنه لسان المؤلف صاحب الترجمة يفسر لسان المتلفظ بالحديث – ﷺ –.

الثانية: أنه تعبير بلسان المؤلف المترجم عن لسان المتحدث *عليه الصلاة والسلام* .

الثالثة: أنه نقل من لسان المتحدث – ﷺ – إلى لسان المؤلف المترجم.

قال الإمام الحافظ أبو عمرو بن الصلاح غفر اللّه له:

" وليست الترجمة مخصوصة بتفسير لغة بلغة أخرى فقد أطلقوا على قولهم باب كذا اسم الترجمة لكونه يعبر عما يذكر بعده " [1] .

(أركان الترجمة)

الترجمة عند أهل الاصطلاح – لا تقوم إلا على ثلاثة أركان لازمة تقتضيها وجوه القسمة العقلية:

(الأول) : المترجِم بكسر الجيم ويقال: التّرجمان وهو اسم الفاعل وهو الإمام الفقيه الذي يدرك معاني النصوص على أصول صحيحة. كالأئمة المشهورين: البخاري، وأحمد، والترمذي، وأبي داود، وابن حبان، وغيرهم رضي الله عنهم .

(الثاني) : المُترجَم له بفتح الجيم يقال: المترجَم وهو اسم المفعول وهو النص أو النصوص التي يساق للدلالة على ما تضمنه معنى الترجمة.

---

١) حياته صحيح مسلم ١٥٢.

والنصوص التي ترد تحت التراجم لا تخرج عن ثلاثة أنواع:

١ – الآيات القرآنية الكريمة.

٢ – الأحاديث النبوية الشريفة.

٣ – الآثار عن الصحابة والتابعين رضي الله عنهم أجمعين . ثم لننظر في هذه الأنواع الثلاثة:

هل الإِمام البخاري رحمه الله تعالى يوردها كلها تحت ترجمة واحدة على أنها مُترجَم لها أو مُترجَم بها ؟

والذي لا خلاف فيه أن الأحاديث الصحيحة المسندة لا تخرج عن قول واحد وهو أنها: من المترجَم له.

وأما ما عدا ذلك من الآيات والأحاديث المعلقة، وكذلك الآثار فطريقة البخاري فيها محل نظر.

١ – فابن المُنير رحمه الله جعلها من المترجَم له حيث قال: (باب في الاغتباط في العلم والحكمة).

(وجه مطابقة قول عمر للترجمة...) [1] .

٢ – وابن جماعة رحمه الله جعلها كذلك من المترجم له.

قال: في (باب رفع العلم) مناسبة قول ربيعة للترجمة [2] فجعل الأثر يدل على الترجمة وليس منها.

٣ – وقال الكرماني قوله: في كتاب العلم باب الاغتباط في العلم والحكمة وقوله: قال عمر: ليس هو من تمام الترجمة؛ إذ لم يذكر بعده شيئًا يكون متعلقا به إلا أن يقال: الاغتباط في الحكمة على القضاء لا يكون إلا قبل كون الغابط قاضيا " [3] .

٤ – وقال العيني: (كتاب العلم) " باب رفع العلم وظهور الجهل " فإن قلت:

---

١) المتوارى.

٢) مناسبات تراجم البخاري ٣٥.

٣) الكواكب ٤١/٢.

(ما وجه مناسبة قول ربيعة هذا للتبويب) [1] فهذا مصير منهم إلى أن الآثار مترجم لها والله أعلم.

وفصل الحافظ ابن حجر رحمة اللّه تعالى عليه فقال:

" ينبغي أن يقال جميع ما يورد فيه إما أن يكون مما ترجِم به أو مما ترجم له، فالمقصود من هذا التصنيف بالذات هو الأحاديث المسندة وهي التي ترجم لها.

والمذكور بالعرض والتبع: الآثار الموقوفة، والأحاديث المعلقة، نعم والآيات الكريمة، فجميع ذلك مترجم به. إلا أنها إذا اعتبرت بعضها مع بعض واعتبرت أيضًا بالنسبة إلى الحديث يكون بعضها مع بعض، منها مُفسِّر ومنها مُفسَّر، فيكون بعضها كالمترجم له باعتبار.

ولكن المقصود بالذات هو الأصل فافهم هذا، فإنه مَخلَص حسن يندفع به اعتراض عما أورده المؤلف من هذا القبيل والله الموفق [2] .

قلت: وبهذا نعرف أمورًا:

الأول: أن الأحاديث الصحيحة المسندة هي المقصود الأصلي من الجامع الصحيح للإمام البخاري *رحمه الله* .

الثاني: أنها لهذا مترجم لها بلا خلاف.

الثالث: أن الآيات الكريمة والأحاديث المعلقة والآثار الموقوفة مذكورة في الجامع الصحيح على سبيل العرض والتبع.

الرابع: أنها لهذا مترجم بها في الأصل [3] .

الخامس: أنها لا تخرج عن هذا الأصل إلا إذا اعتَبرت بعضها مع بعض،

---

١) عمدة القاري ٨١/٢.

٢) هدي الساري مقدمة فتح الباري ص ١٩.

٣) انظر: على سبيل المثال فتح الباري ١٣٧/١ باب (٤٢) حديث (٥٧).

واعتُبِرت بالنسبة للحديث الصحيح المسند، فإنها تكون بهذا الاعتبار، منها ما هو مترجم به من وجه ومترجم له من وجه آخر.

ولعل هذه النتائج الخمس واضحة جليلة إلا الخامس فإنه لا يتضح إلا بالمثال وهو: قول البخاري رحمة اللّه عليه:

باب: من قال: إن الإيمان هو العمل لقول اللّه تعالى: ﴿ وَتِلْكَ ٱلْجَنَّةُ ٱلَّتِىٓ أُورِثْتُمُوهَا بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ ﴾ [1] وقال عدد من أهل العلم في *قوله تعالى* : ﴿ فَوَرَبِّكَ لَنَسْـَٔلَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ . عَمَّا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ ﴾ [2] عن قول لا إله إلا اللّه، وقال: ﴿ لِمِثْلِ هَـٰذَا فَلْيَعْمَلِ ٱلْعَـٰمِلُونَ ﴾ [3] .

حدثنا أحمد بن يونس وموسى بن إسماعيل قالا حدثنا إبراهيم بن سعد حدثنا ابن شهاب عن سعيد بن المسيب عن أبي هريرة « **أَنَّ رَسُولَ اللَّه – ﷺ – سُئِلَ: أَيُّ الْعَمَلِ أَفْضَلُ ؟ فَقَالَ: إِيمَانٌ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ، قِيلَ ثُمَّ مَاذَا ؟ قَالَ: الْجِهَادُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ، قِيلَ: ثُمَّ مَاذَا ؟ قَالَ: حَجٌّ مَبْرُورٌ** » .

قال الحافظ *رحمه الله* : مطابقة الآيات والحديث لما ترجم له بالاستدلال بالمجموع على المجموع؛ لأن كل واحد منهما دال بمفرده على بعض الدعوى [4] .

فهذا مثال للترجمة التي ورد تحتها حديث مسند.

وأما مثال الترجمة التي لم يرد تحتها حديث مسند وهي من هذا النوع فهي ما رواه البخاري في صحيحه قال:

باب العلم قبل القول والعمل لقول اللّه تعالى: ﴿ فَٱعْلَمْ أَنَّهُۥ لَآ إِلَـٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ ﴾ [5] فبدأ بالعلم وأن العلماء هم ورثة الأنبياء ورثوا العلم. من أخذه أخذ بحظ وافر، ومن سلك طريقا يطلب به علما سهل اللّه له طريقا إلى الجنة، وقال جل ذكره ﴿ إِنَّمَا يَخْشَى ٱللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ ٱلْعُلَمَـٰٓؤُا۟ ﴾ [6] وقال: ﴿ وَمَا يَعْقِلُهَآ إِلَّا ٱلْعَـٰلِمُونَ ﴾ [7] ﴿ وَقَالُوا۟ لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِىٓ أَصْحَـٰبِ ٱلسَّعِيرِ ﴾ [8] وقال: ﴿ قُلْ هَلْ يَسْتَوِى ٱلَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَٱلَّذِينَ لَا ﴾ [9]

---

١) سورة الزخرف /٧٢.

٢) سورة الحجر /٩٢ – ٩٣.

٣) سورة الصافات /٦١.

٤) فتح الباري ١/٧٧.

٥) سورة محمد /١٩.

٦) سورة فاطر /٢٨.

٧) سورة العنكبوت /٤٣.

٨) سورة الملك /١٠.

٩) سورة الزمر /٩.

وقال النبي – ﷺ – « مَنْ يُرِدِ اللَّهُ بِهِ خَيْرًا يُفَقِّهْهُ » .

وإنما العلم بالتعلم. وقال أبو ذر: لو رضعتم الصمصامة على هذه – وأشار إلى قفاه – ثم ظننت أني أنفذ كلمة سمعتها من النبي – ﷺ – قبل أن تجيزوا علي لأنفذتها، وقتال ابن عباس: كونوا ربانيين حكماء فقهاء ويقال: الرباني الذي يربي الناس بصغار العلم قبل كباره [1] .

قلت: وهذه الآيات والأحاديث المعلقة والآثار كلها مترجم له وهي في الأمر نفسه مترجم بها وأيضا بعضها مع بعض مترجم له ومترجم به هذا من وجه وهذا من وجه.

وعلى كل حال فإن المتمعن في الجامع الصحيح للبخاري رحمه الله يعرف أن هذه المسألة مسألة نسبية لا يمكن الحكم فيها بحكم عام ومطلق على جميع التراجم فيه، فإن لكل ترجمة حالا خاصة بها، ولكن المراد أنها لا يمكن أن تخرج عما فصلناه بحال والله أعلم.

وختاما فهذه مقالة طيبة حول الآثار وما كان في حكمها في تراجم الجامع الصحيح للإمام البخاري، فقد قال الحافظ رحمه الله إنه: " عرف من عادته أنه يستعمل الآثار في التراجم لتوضيحها وتكميلها وتعيين أحد الاحتمالات في حديث الباب " [2] .

(المترجم به)

الثالث: الترجمة وهي:

العنوان الذي يضعه المترجم للدلالة على معنى قائم بما تحته من نص أو أكثر.

ولفظ الترجمة نوعان:

١ – ما يكون نصا وهو إما آية أو حديث على شرطه أو حديث ليس على شرطه، أو أثر صحابي.

---

١) البخاري مع الفتح ١/١٥٩ – ١٦٠ ومثال آخر ١/١٠٩ – ١١٠ باب (٣٦).

٢) الفتح ٢/١٢٥ باب وجوب صلاة الجماعة حديث (٦٤٤).

٢ – ما يكون استنباطا: وهو ما ليس من قبيل النوع الأول بل من كلام الإمام البخاري رحمه الله .

النوع الأول الآية:

باب *قوله تعالى* ﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ وَأَحْصُواْ ٱلْعِدَّةَ ﴾ [١] .

٢ – حديث على شرطه:

عن ابن عمر رضي الله عنه عن النبي – ﷺ – قال: « **لاَ تَرْجِعُوا بَعْدِي كُفَّارًا يَضْرِبُ بَعْضُكُمْ رِقَابَ بَعْضٍ** » وترجم بقوله (باب قول النبي – ﷺ –) « **لاَ تَرْجِعُوا بَعْدِي كُفَّارًا يَضْرِبُ بَعْضُكُمْ رِقَابَ بَعْضٍ** » [٢] .

٣ – حديث ليس على شرطه:

أخرج ابن عدي عن أبي هريرة مرفوعًا « **فَضْلُ الْقُرْآنِ عَلَى سَائِرِ الْكَلاَمِ كَفَضْلِ اللَّهِ عَلَى خَلْقِهِ** » [٣] .

وترجم بقوله (باب فضل القرآن على سائر الكلام) كتاب فضائل القرآن ٦٦/٩ [٤] .

٤ – أثر صحابي:

فسر ابن عباس *قوله تعالى* ﴿ قُلْ مَا يَعْبَؤُاْ بِكُمْ رَبِّى لَوْلَا دُعَآؤُكُمْ ﴾ [٥] قال دعاؤكم: إيمانكم. ترجم البخاري " باب دعاؤكم إيمانكم " [٦] .

---

١) سورة الطلاق /١. كتاب الطلاق، البخاري مع الفتح ٣٤٥/٩.

٢) كتاب الفتن، البخاري مع الفتح ٢٦/١٣.

٣) الكامل ٥: ١٧٠٥.

٤) كتاب فضائل القرآن البخاري مع الفتح ٦٦/٩.

٥) سورة الفرقان /٧٧.

٦) كتاب الإيمان، البخاري مع الفتح ٤٩/١.

(شرط صحة الترجمة)

ولا شك أن أركان الترجمة الثلاثة قد تكون قائمة في حقيقة الأمر، ولكنها لا تصح بحال حتى تستوفي شرطا واحدا وهو ما يسميه أهل الاصطلاح:

المناسبة وهي: العلاقة المعنوية التي تربط بين الترجمة والمترجم له. وبعد البحث والتأمل والاستقراء يمكن أن نقول إنها تنقسم إلى جهتين وكل جهة تشمل نوعين:

الجهة الأولى:

جهة إدراكها وهي نوعان أيضًا:

الأول : الخفية وهي: التي تحتاج إلى قوة علمية ودقة فكرية وتوقد ذهني حاضر.

ويعز على الأكثرين ملكها، وهي مما امتلأ به صحيح البخاري *رحمه الله* وتميز به عن غيره من سائر المصنفات الحديثية [1] ولهذا اتهمه بعضهم لما عز عليهم إدراك كثير من مناسبات تراجمه للأحاديث [2] .

ومثال ذلك: ما جاء في الجامع الصحيح: قال البخاري *رحمه الله* : باب: (ما جاء في التطوع مثنى مثنى).

وذكر تحته حديث جابر بن عبد اللَّه الأنصاري في الاستخارة وفيه جاء: « **إِذَا هَمَّ أَحَدُكُمْ بِالْأَمْرِ فَلْيَرْكَعْ رَكْعَتَيْنِ مِنْ غَيْرِ الْفَرِيضَةِ** » [3] الحديث.

---

١) نبه على هذا الإمام الحافظ ابن حجر العسقلاني، انظر الفتح ٨/١، ١٤٨ وأشار إليه ابن المنير في المتواري.

٢) انظر: المصدر السابق.

٣) صحيح البخاري مع فتح الباري ٤٨/٣ (١١٦٢).

ومراده بذلك الرد على أبي حنيفة وصاحبيه رحمهم الله القائلين بأن التطوع في النهار يكون أربعا موصولة [1] .

ولا شك أن مناسبة الحديث للترجمة مناسبة دقيقة وخفية يعز على أكثر فحول الرجال إدراكها واستحضارها. ولهذا ترك الحافظ رحمه الله الكلام على الحديث في موضعه الذي هو الظاهر الجلي كمال هي عادته فإنه لا يفصل الكلام على حديث من الأحاديث إلا في موضعه الظاهر لطالب العلم.

قال رحمه الله [2] وسيأتي الكلام عليه في الدعوات [3] .

مثال آخر: وهو ما جاء في الجامع الصحيح قال البخاري رضي الله عنه : باب (اثنان فما فوقهما جماعة).

حدثنا مسدد قال: حدثنا يزيد بن زريع قال حدثنا خالد عن أبي قلابة عن مالك بن الحويرث عن النبي – صلى الله عليه وسلم – قال:

« إِذَا حَضَرَتِ الصَّلاَةُ فَأَذِّنَا وَأَقِيمَا ثُمَّ لِيَؤُمَّكُمَا أَكْبَرُكُمَا » [4] .

قلت: ومناسبة الحديث للترجمة مناسبة خفية بل إنها تكاد لا تظهر إلا بعد قوة تدبر وتأمل؛ لأن ما في الترجمة ليس في المترجم. ولهذا عاب بعضهم البخاري في وضعه هذا الحديث تحت هذه الترجمة وظنوا أنه لا يدل عليها.

قال الحافظ رحمه الله : والجواب أن ذلك مأخوذ بالاستنباط من لازم الأمر بالإِمالة؛ لأنه لو استوت صلاتهما معا مع صلاتهما منفردين لاكتفى بأمرهما بالصلاة كأن يقول: أذنا وأقيما وصليا [5] .

---

١) أفاده الحافظ في الفتح عند شرحه للحديث ٣/٤٩، ٥٠.

٢) الفتح ٣/٤٩.

٣) الفتح ١١/١٨٣ (٦٣٨٢)، باب الدعاء عند الاستخارة.

٤) صحيح البخاري مع فتح الباري ٢/١٤٢و٦٥٨.

٥) الفتح ٢/١٤٢.

الثاني: الجلية وهي الظاهرة التي لا تحتاج إلى كثير تدبر وتأمل وإنما هي الظاهر المنقدح في الذهن مباشرة وهي أيضًا موجودة في صحيح البخاري رحمه الله .

مثال ذلك: ما جاء في الجامع الصحيح قال البخاري رحمه الله : باب: (تفاضل أهل الإيمان في الأعمال).

وذكر تحته حديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه عن النبي – ﷺ – قال: « **يَدْخُلُ أَهْلُ الْجَنَّةِ الْجَنَّةَ وَأَهْلُ النَّارِ النَّارَ ثُمَّ يَقُولُ اللَّهُ تَعَالَى أَخْرِجُوا مَنْ كَانَ فِي قَلْبِهِ مِثْقَالُ حَبَّةٍ مِنْ خَرْدَلٍ مِنْ إِيمَانٍ، فَيُخْرَجُونَ مِنْهَا قَدِ اسْوَدُّوا، فَيُلْقَوْنَ فِي نَهْرِ الْحَيَاءِ أَوِ الْحَيَاةِ – شَكَّ مَالِكٌ – فَيَنْبُتُونَ كَمَا تَنْبُتُ الْحِبَّةُ فِي جَانِبِ السَّيْلِ أَلَمْ تَرَ أَنَّهَا تَخْرُجُ صَفْرَاءَ مُلْتَوِيَةً** » [1] .

قال العيني رحمه الله : مطابقة الحديث للترجمة ظاهرة وهي أن المذكور فيه هو أن القليل جدًّا من الإيمان يخرج صاحبه من النار والتفاوت في شيء فيه القلة والكثرة ظاهر وهو عين التفاضل [2] .

قلت: ولهذا قال الحافظ رحمه الله : وجه مطابقة هذا الحديث للترجمة ظاهر [3] .

الجهة الثانية: جهة المطابقة.

والمقصود: مطابقة الترجمة للمترجَم من النصوص وهي نوعان:

الأول: والمطابقة الكلية وهي: التي تكون الترجمة فيها مطابقة للمترجَم مطابقة تامة من كل وجه فكل ما دل المترجَم عليه فهو وارد في الترجمة.

---

١) انظر: صحيح البخاري مع الفتح ١/٧٢.

٢) عمدة القاري ١/١٦٨، ١٦٩.

٣) فتح الباري ١/٧٣.

مثال ذلك: ما جاء في الصحيح قال البخاري *رحمه الله* :

باب: (من الإيمان أن يحب لأخيه ما يحب لنفسه).

حدثنا مسدد قال حدثنا يحيى عن شعبة عن قتادة عن أنس رضي الله عنه عن النبي – صلى الله عليه وسلم – وعن حسين المعلم قال حدثنا قتادة عن أنس عن النبي – صلى الله عليه وسلم – قال: « **لاَ يُؤْمِنُ أَحَدُكُمْ حَتَّى يُحِبَّ لأَخِيهِ مَا يُحِبُّ لِنَفْسِهِ** »[1] .

فأنت ترى أن هذا الحديث مطابق مطابقة تامة للترجمة بل إن الترجمة ألفاظا مختصرة من نص الحديث وهذا واضح بحمد اللَّه.

ومثال آخر: وهو ما جاء في الصحيح قال البخاري *رحمه الله* :

باب: (الإيجاز في الصلاة وإكمالها).

حدثنا أبو معمر قال حدثنا عبد الوارث قال حدثنا عبد العزيز عن أنس قال: « **كَانَ النَّبِيُّ – صلى الله عليه وسلم – يُوجِزُ الصَّلاَةَ وَيُكْمِلُهَا** »[2] .

وهذا الحديث هو الآخر مطابق للترجمة مطابقة كلية فإن كل ما دل عليه الحديث من المعاني قائم في الترجمة والله المستعان.

الثاني : المطابقة الجزئية وهي التي تكون الترجمة فيها مطابقة للمترجم مطابقة ناقصة فليس كل ما دل عليه المترجم واردًا في الترجمة بل إن الترجمة دالة على جزء من المترجم فقط.

مثال ذلك: ما جاء في الصحيح قال البخاري *رحمه الله* :

باب: (من كره أن يعود في الكفر كما يكره أن يلقى في النار من الإيمان): حدثنا سليمان بن حرب قال حدثنا شعبة عن قتادة عن أنس رضي الله عنه عن النبي – صلى الله عليه وسلم – قال: « **ثَلاَثٌ مَنْ كُنَّ فِيهِ وَجَدَ بِهِنَّ حَلاَوَةَ الإِيْمَانِ: مَنْ**

---

١) انظر: صحيح البخاري مع الفتح ١/٥٦، ٥٧.

٢) انظر: صحيح البخاري مع الفتح ٢/٢٠١ (٧٠٦).

كَانَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَحَبَّ إِلَيْهِ مِمَّا سِوَاهُمَا، وَمَنْ أَحَبَّ عَبْدًا لاَ يُحِبُّهُ إِلاَّ لِلَّهِ، وَمَنْ يَكْرَهُ أَنْ يَعُودَ فِي الْكُفْرِ بَعْدَ إِذْ أَنْقَذَهُ اللَّهُ كَمَا يَكْرَهُ أَنْ يُلْقَى فِي النَّارِ » [1] .

قال العيني رحمه الله : مطابقة الحديث للترجمة ظاهرة لأن الحديث مشتمل على ثلاثة أشياء وفيما مضى بوَّبه على جزء منه وههنا بوب على جزء آخر " [2] .

قلت: ولا شك أن الترجمة ليس فيها كل ما في الحديث بل فيها جزء لما فيه، كما قال العيني فوجه المطابقة هنا وجه جزئي والله أعلم.

فصارت المناسبة حينئذ أربعة أنواع:

١ – المناسبة الخفية.

٢ – المناسبة الجلية.

٣ – المناسبة المطابقة مطابقة كلية (تامة).

٤ – المناسبة المطابقة مطابقة جزئية (ناقصة).

ولا يمكن أن توصف ترجمة من التراجم إلا بوصفين فقط ولا بد منهما واحد من وصفي جهة الإدراك، وآخر من وصفي جهة المطابقة فقط والله أعلم.

---

١) انظر: صحيح البخاري مع الفتح ٧٢/١ (٢١).

٢) عمدة القاري ١٦٧/١.

الكتب التي ألفت في تراجم البخاري

لقد اعتنى الأئمة – رحمهم الله تعالى – بالجامع الصحيح للإمام البخاري عناية فاقت أي كتاب – خلا كتاب اللَّه تعالى – وليس هذا بغريب على الجامع الصحيح، وهو الذي جمع كلام من أوتي جوامع الكلم – ﷺ – صحة وإننا حين ننظر إلى الكتب التي ألفت في صحيح البخاري نجد أن العلماء تنوعت هممهم في شرحه وإيضاح مقاصده ونكاته الفقهية والبلاغية والنحوية، واعتنوا برجاله وأسانيده وثلاثياته ورباعياته، وألفوا في مستخرجاته وأطرافه ومختصراته، فقد وصل الأمر إلى أن يعتنوا بفن قراءة الصحيح.

بل شملت العناية كل جزء من الصحيح [1] حتى تراجم الأبواب فإنها قد حظيت بنصيب من التصنيف والتأليف فمن ذلك.

١ – المتواري على تراجم البخاري لابن المُنيِّر، المتوفى سنة ثلاث وثمانين وستمائة.

٢ – ترجمان التراجم لابن رُشيد، المتوفى سنة إحدى وعشرين وسبعمائة.

٣ – تراجم البخاري لابن جماعة.

٤ – فك أغراض البخاري في الجمع بين الحديث والترجمة لمحمد بن منصور بن حمامة السجلماسي [2] .

٥ – شرح تراجم صحيح البخاري [3] لولي اللَّه الدهلوي المتوفى سنة ست وسبعين ومائة وألف.

---

١) راجع كشف الظنون فقد ذكر ما يزيد على ثمانين مصنفا ١/٥٤٤، ومفتاح السنة ٣٨ وما بعدها، وتاريخ التراث العربي وقد ذكر ما يزيد على سبعين مؤلفـا وأمـاكن وجودها ١/٢٢٩.

٢) مقدمة فتح الباري ١٤.

٣) لامع الدارري ١/٢٨٧، وتاريخ التراث العربي ١/٢٥٠، وقد طبع في دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد سنة ١٣٢٣، الأبواب والتراجم للبخاري ١ / ج.

٦ – الأبواب والتراجم للبخاري [1] للشيخ محمد زكريا بن يحيى الكاندهلوي هؤلاء بعض الأئمة الذين وقفت عليهم.

ابن المنير

وممن وقفنا على كتبهم حية ناطقة بسعة علمهم وإدراكهم الإمام العلامة أحمد بن محمد بن منصور بن مختار القاضي ناصر الدين أبو العباس بن المنير الجذامي، ولد سنة عشرين وستمائة [2] .

كان عالمًا فاضلاً له اليد الطولى في الأدب وفنونه، وله مصنفات مفيدة استعمل في قضاء الإسكندرية [3] وولي خطابة جامعها مرتين ودرس فيها.

قال عنه الإمام الشيخ عز الدين بن عبد السلام: ديار مصر تفخر برجلين في طرفيها ابن المنير بالإسكندرية وابن دقيق العيد بقوص [4] له عدة تصانيف منها كتابه (المتواري على تراجم البخاري) [5] .

وقد اختلف الناسبون لهذا الكتاب وخلطوا بين مؤلفه وبين أخيه علي بن محمد زين الدين أبي الحسن.

(أ) فممن نسبه إلى ناصر الدين، أحمد بن محمد.

١ – الإمام ابن رشيد في كتابه (ملء العيبة) قال: و لم يعرض له الإمام أبو العباس ابن المنير [6] .

وقال في موضع آخر: استدركنا على الإمام ناصر الدين تراجم عديدة أغفلها " [7] .

---

١) الأبواب والتراجم للبخاري طبع في مطبعة ندوة العلماء سنة ١٣٩٤ هـ.

٢) الوافي بالوفيات ١٢٨/٨، فوات الوفيات ١٤٩/١، المشتبه ٦١٧/٢.

٣) معجم المؤلفين ١٦١/٢.

٤) الوافي بالوفيات ١٢٨/٨.

٥) طبع بمكتبة المعلا بالكويت سنة ١٤٠٧هـ.

٦) كذا بأصل المخطوط وقد عدله المحقق إلى أبي الحسن، وعملنا بأصل المخطوط. ملء العيبة ٣٦٨/٣ – ٣٦٩.

٧) ملء العيبة ٣٦٨/٣ – ٣٦٩.

قلت: وناصر الدين لقب أحمد بن محمد، وأبو العباس كنيته.

٢ – قال الإِمام ابن حجر: وقد جمع الإِمام العلامة ناصر الدين أحمد بن المنير أربعمائة ترجمة وتكلم عليها ولخصها القاضي بدر الدين بن جماعة " [١] .

٣ – وفي مقدمة المتواري قال فيه: (قال الإِمام الفقيه الأجل ناصر الدين أبو العباس أحمد بن محمد) [٢] .

٤ – ذكر صاحب تاريخ التراث العربي أن في مكتبة بايزيد (تركيا) مخطوطا للمتواري ونسبه إلى أبي العباس أحمد بن محمد بن منصور بن المنير كتب في القرن الثامن " [٣] .

٥ – ذكر صاحب فوات الوفيات أن له مؤلفا على تراجم البخاري وكذلك صاحب الديباج المذهب ومؤلف حسن المحاضرة [٤] .

٦ – ذكر صاحب نيل الابتهاج أن ناصر الدين قد تكلم على أربعمائة ترجمة مشكلة [٥] .

(ب) والذين نسبوه إلى علي بن محمد الملقب بزين الدين.

١ – صاحب كشف الظنون قال: وشرح الإِمام ناصر الدين علي بن محمد الإِسكندراني.. وله أيضًا كلام على التراجم سماه (المتواري على تراجم البخاري) [٦] .

٢ – صاحب معجم المؤلفين نسبه إليه، وكذلك مؤلف هدية العارفين [٧] .

والذي يظهر أن منشأ الخلاف أن كلا الاثنين له مؤلف على البخاري فمن هنا نشأ الخلط بينهما.

---

١) مقدمة الفتح ١٤.

٢) المتواري.

٣) تاريخ التراث العربي ٢٤٩/١.

٤) فوات الوفيات ١٤٩/١، الديباج المذهب ٢٥/١، حسن المحاضرة ٣١٦/١.

٥) نيل الابتهاج ٢٠٣.

٦) كشف الظنون ٥٤٦/١.

٧) معجم المؤلفين ٢٣٤/٧ هدية العرفين ٧١٤/١.

والذي يظهر لي أن الكتاب لأحمد بن محمد للأدلة الماضية، والذين أثبتوا الكتاب لعلي بن محمد لا يناهض إثباقم الأدلة الأخرى.

أما صاحب كشف الظنون فإنه خلط بين لقبه واسمه فإن ناصر الدين لقب لأحمد بن محمد، وعلي بن محمد لقبه زين الدين.

أما كلام صاحب هدية العارفين ومعجم المؤلفين فإنه لا يناهض كلام معاصري المؤلف من أمثال ابن رشد وابن حجر ثم مخطوطات الكتاب التي تثبت أنه لناصر الدين أبي العباس أحمد بن محمد. والله أعلم.

وله مؤلفات منها:

١ – الانتصاف من الكشاف [١] .

٢ – تفسير حديث الإِسراء [٢] .

وقد توفي رحمه الله بالثغر في ربيع الأول سنة ثلاث وثمانين وستمائة [٣] رحمه الله وأسكنه فسيح جناته.

ابن رشيد

وممن كتب في التراجم استقلالا فخر فاس وحافظها ومسندها محب الدين أبو عبد اللّه محمد بن عمر بن عمر بن محمد بن عمر بن إدريس بن سعيد بن مسعود ويعرف بابن رشيد [٤] في كتابه ترجمان التراجم ولد في جمادى الأولى سنة سبع وخمسين وستمائة [٥] في سبتة ودرس الفقه على المذاهب الأربعة، وكان له تحقق بعلم الحديث وضبط أسانيده، وميز رجاله، ومعرفة انقطاعه واتصاله، وهو ثقة عدل عند

١) درة الحجال ١/١٠.

٢) الوافي بالوفيات ٨/١٢٩.

٣) فوات الوفيات ١/١٤٨.

٤) الدرر الكامنة ٤/٢٣٠، البدر الطالع ٢/٢٣٤.

٥) البدر الطالع ٢/٢٣٤، ذيل تذكرة الحفاظ.

أهل هذا الشأن، له اهتمام بالحديث وتآليفه. فألف في التراجم كتابه (ترجمان التراجم في إبداء وجه مناسبات تراجم البخاري لما تحتها مما ترجمت عليه) [1] .

وهو كتاب نفيس في هذا الموضوع قال عنه ابن حجر: وصل فيه إلى كتاب الصيام ولو تم لكان في غاية الإفادة وإنه لكثير الفائدة مع نقصه [2] وقال عنه الكتاني: " أطال فيه النفس في إبداء المناسبات لتراجم صحيح البخاري " [3] .

ولم أقف عليه مخطوطا: ولكني وقفت على ترجمة أوردها بنصها في كتابه (ملء العيبة) وهي تدل على عمق ودقة فهم في استخراج حكمة البخاري حيث قال: " الحمد لله المنعم المفضل، الوهاب المجزل مر بي في مطالعتي ما قدر من صحيح الإِمام الناصح أبي عبد اللَّه البخاري رضي الله عنه ، واطلاعي على غوامض مأخذه على ما قسم لي، قوله رضي الله عنه : باب قدر كم ينبغي بين المصلي وسترته ثم أورد فيه حديث سهل رضي الله عنه : قال « **كَانَ بَيْنَ مُصَلَّى رَسُولِ اللَّه – صلى الله عليه وسلم – وَبَيْنَ الْجِدَارِ مَمَرُّ الشَّاة** » وهو معنى ما ترجم له، ثم أتبعه حديث سلمة قال: « **كَانَ جِدَارُ الْمَسْجِدِ عِنْدَ الْمِنْبَرِ مَا كَادَتِ الشَّاةُ تَجُوزُهَا** » .فنظرت ما سبب إدخال هذا الحديث في هذا الباب، فظهر لي والحمد لله، ما أضمره فيه، وذلك أنه قد قدم أن النبي – صلى الله عليه وسلم – صلى على المنبر، وأعاده أيضًا بعد. فلما قدم هذا واحتاج هنا أن يبين مقدار ما يكون بين المصلي وسترته، أتى بالحديث الأول نصا في مقصده ثم أتبعه هذا الثاني مستنبطا من معينه ذلك المعنى وشاهدا له عليه، لأنه لما ثبت أنه – صلى الله عليه وسلم – صلى على المنبر كما قدم، وأثبت هنا ابن المنير بينه وبين الجدار يعني القبلي ما لا تكاد الشاة تجوزه، أنتج أن النبي – صلى الله عليه وسلم – كان بينه وبين قدر ممر الشاة أو بنحو ذلك، فثبت أن المصلي يكون بينه وبين الجدار قدر ممر الشاة بهذا الحديث أيضًا كما ثبت بالأول الذي هو نص في معنى الترجمة، فانتظم الدليل التام بين الترجمة

---

١) درة الحجال ٢/٩٧، فهرس الفهارس ١/٣٣٢.

٢) مقدمة فتح الباري ١/١٤.

٣) فهرس الفهارس ١/٣٣٢.

والحديث في ما ظاهره الانصداع، واتفق ما قدر من لا علم عنده بالمعاني أنه متنافر والحمد لله.

فإن قيل: أنه – ﷺ – نزل عن المنبر فسجد على الأرض في أصل المنبر وذلك أكثر من قدر ممر الشاة قلنا: قد حصل أكثر أجزاء الصلاة على المنبر وبينه وبين الجدار ذلك المقدار الذي تضمنته الترجمة المسوق لها الحديث الأول المسوق على الحديث لثاني أو قريب منه، وإنما نزل – ﷺ – لأن درجة المنبر ضاقت عن السجود والله الموفق.

فلما تحققت أنها الدرة التي غاص عليها الإمام أبو عبد اللّه – رحمه الله – في بحر علمه ثم قذف بها في بحر كتابه إلى أن يظفر بها من ذخرها له استخرجتها وجلوتها على من أثق بصحة تميزه وسلامة نظره، فأجلها وأحلها مترلتها من الاستحسان، وعدها من فرائد الفوائد، لما جبل عليه من الاتصاف بالإنصاف. فسألني بعض الأصحاب المجتهدين زاده اللّه حرصا على طلب العلم النافع أن أقيد له ذلك الذي ظهر فيها فأجبت سؤاله والله المرشد، قاله ابن رشيد أرشده اللّه. انتهى الجواب [1] .

وله أيضًا (إفادة النصيح في التعريف بسند الجامع الصحيح) [2] (السنن الأبين والمورد الأمعين في المحاكمة بين الإمامين في المسند والمعنعن) [3] .

وكتاب (ملء العيبة بما جمع في طول الغيبة في الوجهة الوجيهة إلى الحرمين مكة وطيبة) [4] وهو المشهور برحلة ابن رشيد، وهو من أشهر المؤلفات في الرحلات التي كان يقوم بها العلماء آنذاك. وقد أودع فيعه كثيرًا من الحكم والنكات الفقهية

---

١) ملء العيبة ٣/٣٦٩.

٢) طبع بالدار التونسية للنشر بتحقيق الدكتور الشيخ محمد الحبيب ابن الخوجة.

٣) طبع بالدار التونسية للنشر بتحقيق الدكتور الشيخ محمد الحبيب بن الخوجة.

٤) اطلعت على الجزء الثالث والخامس بتحقيق الدكتور محمد الحبيب ابن الخوجة وحقق جزءا منه رسالة دكتوراه في جامعة عين شمس، كلية الآداب، قسم تاريخ، مقدمة من نجاح صلاح الدين العابسي بإشراف الدكتور حسن حبشي عام ١٣٩٥هـ.

والحديثية وغيرها وذكر فيه جزءا من التراجم وسماعات العلماء" وغير ذلك من المؤلفات.

أثنى عليه العلماء في فضله وعلمه، قال عنه ابن الخطيب في تاريخ غرناطة: (كان فريد دهره عدالة وجلالة وحفظا وأدبا وهديا على الإسناد صحيح النقل تام العناية بصناعة الحديث قيما عليها بصيرا بها محققا فيها ذاكرا للرجال فقيها " [١] .

وقال عنه ابن خلدون كبير مشيخة المغرب وشيخ المحدثين الرحالة وسيد أهل المغرب " [٢] .

توفي بفاس في الثالث والعشرين بشهر المحرم من سنة إحدى وعشرين وسبعمائة. رحمه الله وأسكنه فسيح جناته [٣] .

ابن جماعة

قرن من الزمان ينقص قليلا عاشها الإمام القاضي بدر الدين محمد بن إبراهيم بن جماعة فقد عاش أربعة وتسعين عاما. قضاها في العلم والتعليم والقضاء والحسبة والخطابة تنقل بين مصر والشام وفلسطين واستقر به المقام في مصر حيث أتاه اليقين.

فقد ولد في حماه من أرض الشام سنة تسع وثلاثين وستمائة، وتعلم بها، ثم انتقل كغيره إلى أقطار المسلمين للعلم والتعليم ثم باشر التدريس والقضاء مدة طويلة حيث عمر طويلا رحمه الله تعالى [٤] .

---

١) بغية الوعاة ٨٥.

٢) فهرس الفهارس ٣٣٢/١.

٣) درة الحجال ٩٩/٢.

٤) الوافي بالوفيات.

وكان له اليد الطولى في كثير من العلوم في التفسير والحديث والفقه والعقيدة والنحو والتاريخ والفلك [١] .

قال عنه السبكي [٢] حاكم لإقليمين مصر وشاما.

محدث فقيه ذو عقل لا يقوم أساطين الحكماء بما جمع فيه.

وقال عنه الذهبي [٣] كان قوي المشاركة في الحديث عارفا بالفقه وأصوله ذكيا فطنا مناظرا متفننا حصيفا تام الشكل وافر العقل حسن الهدي. وكان صاحب معارف يضرب في كل فن بسهم وله وقع في النفوس وجلالة في الصدور.

توفي *رحمه الله* بمصر سنة أربع وثلاثين وسبعمائة بعد حياة مليئة بالجهاد والتعليم والقضاء إذ استمر يدرس في بيته بعد أن تقدم به السن وكف بصره حتى الرمق الأخير *رحمه الله تعالى* [٤] .

ألف رسالة صغيرة في تراجم البخاري لأحاديث أبوابه استعرض فيها التراجم التي لا يظهر فيهل للناظر العلاقة بالترجمة وبين المناسبة، ولماذا أورد البخاري هذا الحديث في هذا الباب [٥] .

ولي اللّه الدهلوي

الشيخ أحمد بن عبد الرحيم بن وجيه الدين العمري الدهلوي الشهير بولي اللّه الدهلوي.

---

١) طبقات الشافعية ٣٩/٩.

٢) الدر الكامن ٣٦٧/٣٩.

٣) طبقات الشافعية ١٣٩/٩، الوافي بالوفيات: ١٨/٢.

٤) الدرر الكامنة ٣٦٧/٣.

٥) طبعت في الدار السلفية بالهند عام ١٤٠٤ هـ.

ولد يوم الأربعاء لأربع عشرة خلون من شوال سنة أربع عشرة ومائة وألف للهجرة.

درس على يد والده، وكان أبوه من مشايخ دهلي وأعيانهم، ورحل إلى الحرمين وأخذ عن أبي الطاهر محمد بن إبراهيم الكردي، وله منه إجازة عامة.

له اطلاع في علوم التفسير والحديث والفقه واللغة العربية وغيرها فدرس وألف فيها ومن كتبه " الزهراوين " في تفسير سورة البقرة، وآل عمران، الفوز الكبير في أصول التفسير، والمصفى في شرح الموطأ، النوادر من أحاديث سيد الأوائل والأواخر وغيرها (١) .

أما كتابه شرح تراجم الأبواب للبخاري، فقال عنه عبد الحي الحسني: " أتى فيه بتحقيقات عجيبة وتدقيقات غريبة (٢) وقال عنه أبو الحسن الندوي (٣) وغير ذلك من المؤلفات وقد كان على يديه – رحمه الله – إحياء علوم السنة في الهند بعد اندارسها (٤) .

توفي في دهلي سنة ست وسبعين ومائة وألف رحمه الله (٥) .

الأبواب والتراجم لصحيح البخاري.

تأليف الشيخ / محمد بن زكريا بن يحيى الكاندهلوي.. وقد اهتم بطبعه ونشره نصر الدين المولوي ناظم المكتبة اليحوية، وقد رأيت منه ثلاثة أجزاء جعل الجزء الأول منه كدراسة لأساليب البخاري في تراجمه، وابتداء من الجزء الثاني في إيضاح مقاصد البخاري في تراجمه، وكذلك الجزء الثالث، ووصل إلى كتاب الأذان باب استئذان المرأة زوجها (٦) .

---

١) الأعلام ١/١٤٤، فهرس الفهارس ١/١٢٥، إيضاح المكنون ١/٦٥، ١٦١.

٢) نزهة الخواطر ٦/٤٠٨.

٣) وقال عنه أبو الحسن الندوي: (رسالة وجيزة المعنى غزيرة المعاني، تكاد تكون كلها أصولا كلية ونكتا حكمية ولب اللباب في فهم التراجم والأبواب).

٤) فهرس الفهارس ١/١٢٥.

٥) معجم المؤلفين ٣/١٦٩.

٦) طبع في مطبعة ندوة العلماء لكنهو (الهند) ١٣٩٤ هـ ط / الثانية.



دليل الطالب في حكم
نظر الخاطب

بقلم الدكتور

مساعد بن قاسم الفالح

الأستاذ المساعد بكلية الشريعة بالرياض

جامعة الإِمام محمد بن سعود الإِسلامية

«دليل الطالب في حكم نظر الخاطب»

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول اللَّه وعلى آله وأصحابه وأتباعه ومن والاه.

وبعد.

فإن من تمام نعمة اللَّه على عباده أن جعل لهم من أنفسهم سكنًا يحصل به الاطمئنان والأنس والاستقرار، قال تعالى: ﴿ وَمِنْ ءَايَـٰتِهِۦٓ أَنْ خَلَقَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَٰجًا لِّتَسْكُنُوٓاْ إِلَيْهَا ﴾ [1] .

وقال تعالى: ﴿ هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا ﴾ [2] ولعل من عوامل دوام هذا السكن والاستقرار ما جاءت به الشريعة من إباحة نظر الخاطب إلى مخطوبته، « **فَعَنِ الْمُغِيرَةِ بْنِ شُعْبَةَ – رضي الله عنه – أَنَّهُ خَطَبَ امْرَأَةً فَقَالَ النَّبِيُّ – صلى الله عليه وسلم –: انْظُرْ إِلَيْهَا فَإِنَّهُ أَحْرَى أَنْ يُؤْدَمَ بَيْنَكُمَا** » [3] .

قال الإمام الترمذي [4] " ومعنى قوله: (أحرى أن يؤدم بينكما): أي: أحرى أن تدوم المودة بينكما ".

على أن ما جاءت به الشريعة من إباحة النظر للخاطب ليس على إطلاقه، بل لا بد من مراعاة الضوابط والشروط المبيحة لهذا النظر.

---

١) سورة الروم /٢١.

٢) سورة الأعراف /١٨٩.

٣) سيأتي تخريجه قريبا.

٤) انظر: جامع الترمذي مع تحفة الأحوذي ٤/٢٠٨.

ومن أجل معرفة هذه الضوابط وغيرها مما يتعلق بنظر الخاطب إلى مخطوبته استعنت بالله، ووضعت هذه الرسالة، سائلاً اللّه العلي القدير أن تحقق المقصود منها، فإن تكن ذا فائدة فضل اللّه وتوفيقه، وإن تكن الأخرى فمن نفسي وأستغفر اللّه.

هذا وقد تضمنت هذه الرسالة المباحث التالية:

المبحث الأول: حكم نظر الخطبة والأصل فيه.

المبحث الثاني: حكمة التشريع.

المبحث الثالث: حدود النظر.

المبحث الرابع: ضوابط النظر.

المبحث الخامس: مقدار النظر.

المبحث السادس: هل يحتاج إلى إذن المخطوبة في النظر ؟.

المبحث السابع: وصف المخطوبة للخاطب.

المبحث الثامن: نظر المخطوبة للخاطب.

" المبحث الأول "

حكم نظر الخطبة والأصل فيه

اتفق العلماء – رحمهم الله – على إباحة النظر إلى المرأة لمن أراد نكاحها، ونقل الاتفاق عدد منهم.

* قال الوزير ابن هبيرة [1] – رحمه الله –: " واتفقوا على أن من أراد تزوج امرأة، فله أن ينظر منها ما ليس بعورة ".

* وقال الموفق [2] – رحمه الله –: " لا نعلم بين أهل العلم خلافًا في إباحة النظر إلى المرأة لمن أراد نكاحها ".

* وقال النووي [3] – رحمه الله – معقبًا على ما ساقه مسلم من أحاديث النظر إلى المخطوبة: " وفيه استحباب النظر إلى وجه من يريد تزوجها وهو مذهبنا، ومذهب مالك وأبي حنيفة، وسائر الكوفيين، وأحمد، وجماهير العلماء. وحكى القاضي عن قوم كراهته، وهذا خطأ مخالف لصريح هذا الحديث ومخالف لإجماع الأمة على جواز النظر للحاجة عند البيع والشراء والشهادة ونحوها ".

سند الإجماع: ١ – عن أبي هريرة – رضي الله عنه – قال: « **" كُنْتُ عِنْدَ النَّبِيِّ – صلى الله عليه وسلم – فَأَتَاهُ رَجُلٌ فَأَخْبَرَهُ أَنَّهُ تَزَوَّجَ امْرَأَةً مِنَ الأَنْصَارِ، فَقَالَ لَهُ رَسُولُ اللَّهِ – صلى الله عليه وسلم –: أَنَظَرْتَ إِلَيْهَا ؟ قَالَ: لاَ. قَالَ: فَاذْهَبْ فَانْظُرْ إِلَيْهَا فَإِنَّ فِي أَعْيُنِ الأَنْصَارِ شَيْئًا** » [4] .

---

١) في الإفصاح ٢/١١١.

٢) المغني ٦/٥٥٣.

٣) انظر: صحيح مسلم بشرح النووي ٩/٢١٠.

٤) صحيح مسلم كتاب النكاح باب ندب من أراد نكاح امرأة إلى أن ينظر إلى وجهها وكفيها ٩/٢١٠.

قال النووي [1] هكذا الرواية، شيئًا بالهمز، وهو واحد الأشياء، قيل المراد: صِغَر، وقيل: زرقة، وفي هذا دلالة لجواز ذكر مثل هذا للنصيحة.

٢ – عن سهل بن سعد – رضي الله عنه – « **أَنَّ امْرَأَةً جَاءَتْ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ – صلى الله عليه وسلم – فَقَالَتْ: يَا رَسُولَ اللَّهِ جِئْتُ لأَهَبَ لَكَ نَفْسِي، فَنَظَرَ إِلَيْهَا رَسُولُ اللَّهِ – صلى الله عليه وسلم – فَصَعَّدَ النَّظَرَ إِلَيْهَا وَصَوَّبَهُ، ثُمَّ طَأْطَأَ رَأْسَهُ** » [2] الحديث.

قال ابن حجر [3] – رضي الله عنه –: استنبط البخاري جواز ذلك من حديثي الباب، لكون التصريح الوارد في ذلك ليس على شرطه.

٣ – عن جابر – رضي الله عنه – قال: سمعت النبي – صلى الله عليه وسلم – يقول: « **إِذَا خَطَبَ أَحَدُكُمُ الْمَرْأَةَ فَقَدَرَ أَنْ يَرَى مِنْهَا بَعْضَ مَا يَدْعُوهُ إِلَى نِكَاحِهَا فَلْيَفْعَلْ** » [4] .

٤ – « **عَنِ الْمُغِيرَةِ بْنِ شُعْبَةَ – رضي الله عنه – أَنَّهُ خَطَبَ امْرَأَةً فَقَالَ النَّبِيُّ – صلى الله عليه وسلم –: انْظُرْ إِلَيْهَا فَإِنَّهُ أَحْرَى أَنْ يُؤْدَمَ بَيْنَكُمَا** » [5] .

٥ – عن موسى بن عبد اللَّه عن أبي حميدة، قال: قال رسول اللَّه – صلى الله عليه

---

١) في شرحه على صحيح مسلم ٢١٠/٩.

٢) صحيح البخاري كتاب النكاح، باب النظر إلى المرأة قبل التزويج ١٨٠/٩.

٣) انظر: فتح الباري ١٨١/٩.

٤) سنن أبي داود كتاب النكاح، باب في الرجل ينظر إلى المرأة وهو يريد تزويجها، ٢٢٨/٢، سنن البيهقي، كتاب النكاح، باب نظر الرجل إلى المرأة يريد أن يتزوجها ٨٤/٧. قال الحافظ ابن حجر في فتح الباري ١٨١/٩: سنده حسن.

٥) سنن الترمذي أبواب النكاح، باب ما جاء في النظر إلى المخطوبة ٢٧٥/٢.

وقال: حديث حسن.

سنن ابن ماجه كتاب النكاح، باب النظر إلى المرأة إذا أراد أن يتزوجها ٦٠٠/١، سنن البيهقي، كتاب النكاح، باب نظر الرجل إلى المرأة يريد أن يتزوجها ٨٤/٧.

وسلم – « إِذَا خَطَبَ أَحَدُكُمُ امْرَأَةً فَلاَ جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَنْظُرَ مِنْهَا، إِذَا كَانَ إِنَّمَا يَنْظُرُ إِلَيْهَا لِخِطْبَةٍ، وَإِنْ كَانَتْ لاَ تَعْلَمُ » [1] .

٦ – عن محمد بن مسلمة قال: سمعت رسول الله – ﷺ – يقول: « إِذَا أَلْقَى اللَّهُ – عَزَّ وَجَلَّ – فِي قَلْبِ امْرِئٍ خِطْبَةَ امْرَأَةٍ فَلاَ بَأْسَ أَنْ يَنْظُرَ إِلَيْهَا » [2] .

٧ – عن أنس – رضي الله عنه – « أَنَّ النَّبِيَّ – ﷺ – أَرَادَ أَنْ يَتَزَوَّجَ امْرَأَةً فَبَعَثَ امْرَأَةً لِتَنْظُرَ إِلَيْهَا فَقَالَ: انْظُرِي إِلَى عُرْقُوبَيْهَا وَشُمِّي عَوَارِضَهَا » [3] .

٨ – وعن محمد الحنفية: أن عمر خطب إلى علي ابنته أم كلثوم، فذكر له صغرها فقال: أبعث بها إليك، فإن رضيت فهي امرأتك [4] .

---

١) مسند أحمد ٤٢٤/٥، قال في مجمع الزوائد ٢٧٦/٤: رجال أحمد رجال الصحيح، وانظر: نيل الأوطار ١١٠/٦.

٢) سنن ابن ماجه، كتاب النكاح، باب النظر إلى المرأة إذا أراد أن يتزوجها ٥٩٩/١، في الزوائد: في إسناده الحجاج ضعيف، ومدلس، لكن لم ينفرد به.

٣) المستدرك على الصحيحين ١٦٦/٢، وقال: حديث صحيح على شرط مسلم ولم يخرجاه.

٤) انظر: مصنف عبد الرزاق، كتاب النكاح باب نكاح الصغيرين ١٦٣/٦.

" المبحث الثاني "

حكمة التشريع

كما ظهر من الأدلة المتقدمة، فقد أبيح للخاطب أن ينظر إلى المخطوبة، وفي حديث المغيرة بن شعبة - رضي الله عنه - تنبيه إلى الحكمة من إباحة النظر حيث قال - صلى الله عليه وسلم - « **انْظُرْ إِلَيْهَا فَإِنَّهُ أَحْرَى أَنْ يُؤْدَمَ بَيْنَكُمَا** [1] » .

قال الإمام الترمذي [2] ومعنى قوله: (أحرى أن يؤدم بينكما) أي: أحرى أن تدوم المودة بينكما.

وفي شرح الحديث، قال الملا علي القاري [3] " يعني يكون بينكما الألفة والمحبة، لأن تزوجها إذا كان بعد معرفة فلا يكون بعدها غالبًا ندامة ".

وفي حجة اللَّه البالغة [4] أبان ولي اللَّه الدهلوي عن الحكمة قائلاً: (والسبب في استحباب النظر إلى المخطوبة أن يكون الزوج على رؤية، وأن يكون أبعد من الندم الذي يلزمه إن اقتحم في النكاح، و لم يوافقه فلم يرده، وأسهل للتلافي إن رد، وأن يكون تزوجها على شوق ونشاط إن وافقه، والرجل الحكيم لا يلج مولجًا حتى يتبين خيره وشره قبل ولوجه ".

---

١) سبق تخريجه.

٢) انظر: جامع الترمذي مع تحفة الأحوذي ٤/٢٠٨.

٣) انظر: تحفة الأحوذي شرح جامع الترمذي ٤/٢٠٨، ٢٠٩.

٤) ٢/١٢٤.

" المبحث الثالث "

حدود النظر

لا خلاف بين العلماء – رحمهم الله – في إباحة النظر إلى الوجه [1] وهو مجمع المحسن وموضع النظر، واختلف العلماء – رحمهم الله – في إباحة نظر الخاطب إلى ما سوى الوجه على أقوال:

القول الأول:

للخاطب أن ينظر إلى الوجه والكفين فقط، وبه قال الجمهور من الحنفية والمالكية والشافعية.

قال في بدائع الصنائع [2] " إذا أراد أن يتزوج امرأة فلا بأس أن ينظر إلى وجهها، وإن كان عن شهوة؛ لأن النكاح بعد تقديم النظر أدل على الألفة والموافقة الداعية إلى تحصيل المقاصد.

وجاء في المبسوط ١٠/١٥٤ – ١٥٥ " نأخذ بقول علي وابن عباس – رضي الله عنهم – فقد جاءت الأخبار بالرخصة بالنظر إلى وجهها وكفيها.." إلى أن قال: " وكذلك إن كان أراد أن يتزوجها فلا بأس بأن ينظر إليها وإن كان يعلم أنه يشتهيها ".

وأبان الخرشي [3] عن مذهب المالكية قائلاً: " يندب لمن أراد نكاح امرأة – إذا رجا أنها ووليها يجيبانه إلى ما سأل وإلا حرم – نظر وجهها وكفيها فقط، بعلمها، بلا لذة،

---

١) انظر: المغني ٦/٥٥٣.

٢) ٥/١٢٢.

٣) في شرحه على مختصر خليل ٣/١٦٥، ١٦٦.

بنفسه، ووكيله مثله، إذا أمن المفسدة، ويكره استغفالها لئلا يتطرق أهل الفساد لنظر محارم الناس ويقولون نحن خطاب ".

وقال النووي [1] " إنما يباح له النظر إلى وجهها وكفيها فقط، لأنهما ليسا بعورة، ولأنه يستدل بالوجه على الجمال، أو ضده، وبالكفين على خصوبة البدن أو عدمها، هذا مذهبنا ومذهب الأكثرين ".

وجاء في تكملة المجموع [2] " وإذا أراد الرجل خطبة امرأة جاز له النظر منها إلى ما ليس بعورة منها، وهو وجهها، وكفاها، بإذنها وبغير إذنها، ولا يجوز له أن ينظر إلى ما هو عورة منها ".

حجة القول:

أن النظر محرم في الأصل، وإنما أبيح للحاجة، والحاجة تندفع بالنظر إلى الوجه والكفين، فيبقى ما عدا ذلك على التحريم [3] .

وقد روي عن ابن عباس – رضي الله عنهما – أنه قال: الوجه وبطن الكف في تفسير ***قوله تعالى*** : ﴿ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا ﴾ [4] .

القول الثاني:

للخاطب أن ينظر من المرأة المخطوبة إلى ما يظهر غالبًا، وهذا هو الصحيح من المذهب عند الحنابلة.

قال في الإنصاف [5] " له النظر إلى ما يظهر غالبًا كالرقبة واليدين والقدمين منها، وهو المذهب ".

---

١) في شرحه على صحيح مسلم ٢١٠/٩.

٢) ١٣٨/١٦.

٣) انظر: مغني المحتاج ١٦٨/٣، والمغني ٥٥٣/٦.

٤) سورة النور /٣١. سنن البيهقي كتاب النكاح باب تخصيص الوجه والكفين بجواز النظر إليها عند الحاجة ٨٥/٧.

٥) ١٩/٨.

وجاء في المغني [1] " قال أحمد في رواية حنبل: لا بأس أن ينظر إليها وإلى ما يدعو إلى نكاحها من يد أو جسم ونحو ذلك ".

قال أبو بكر: " لا بأس أن ينظر إليها عند الخطبة حاسرة ".

وقيل: ينظر إلى الوجه فقط، صححها القاضي وابن عقيل وغيرهم.

وعنه: له النظر إلى الوجه والكفين فقط، وقيل: له النظر إلى الرقبة والقدم والرأس والساق.

حجة القول:

أن النبي – ﷺ – لما أذن في النظر إلى المرأة من غير علمها لمن أراد خطبتها، علم أنه أذن في النظر إلى جميع ما يظهر عادة، إذ لا يمكن إفراد الوجه بالنظر مع مشاركة غيره له في الظهور، ولأنه يظهر غالبًا فأبيح النظر إليه كالوجه، ولأنها امرأة أبيح له النظر إليها بأمر الشارع فأبيح النظر منها إلى ذلك [2] .

القول الثالث:

له النظر إلى جميع بدنها ما ظهر منه وما بطن، وبذلك قال داود وابن حزم، جاء في المحلى [3] " ومن أراد أن يتزوج امرأة حرة أو أمة، فله أن ينظر منها متغفلا وغير متغفل إلى ما بطن منها وما ظهر ".

حجة القول:

عموم الأحاديث المتقدمة، حيث أضاف النظر إلى المخطوبة على سبيل العموم ولو لم يرد جميع جسدها لخصص العضو المراد النظر إليه، فلما لم يخصص كانت الأحاديث على إطلاقها.

---

١) ٦/٥٥٤.

٢) المرجع السابق.

٣) ١١/٢١٩.

وأجيب: بأن هذا خطأ ظاهر منابذ لأصول السنة والإجماع، كما ذكر النووي [1] – *رحمه الله* –.

وفي حديث جابر المتقدم ما يدل على أن المراد إباحة النظر إلى بعض البدن ، حيث قال – ﷺ –: « **فَقَدَرَ أَنْ يَرَى مِنْهَا** » ومن نظر إلى وجه إنسان سمي ناظرا إليه، ومن رآه وعليه أثوابه سمي رائيًا له [2] كما قال تعالى: ﴿ وَإِذَا رَأَيْتَهُمْ تُعْجِبُكَ أَجْسَامُهُمْ ﴾ [3] .

وذكر البجائي [4] نقلا عن ابن القطان قوله: " إن هذه الرواية عن أبي داود لم يروها عنه في كتب أصحابه، وإنما حكاها عنه أبو حامد الإسفراييني والأدلة المانعة من النظر إلى العورة تمنع من ذلك.

الراجح:

لعل الأرجح – والله أعلم – ما ذهب إليه جمهور الفقهاء من تحديد النظر بالوجه والكفين، فبالنظر إليهما تندفع الحاجة لدلالة الوجه على المحاسن والكفين على الخصوبة، ويبقى ما عداهما على التحريم ".

---

١) في شرحه على صحيح مسلم ٢١٠/٩.

٢) انظر: المغني ٥٥٣/٦.

٣) سورة المنافقون /٤.

٤) في كتابه: " تحفة العروس وبهجة النفوس " ص ٢٨.

" المبحث الرابع "

ضوابط النظر

كما سبق بيانه في حكمة التشريع، فإن الشريعة من أجل قيام حياة زوجية سعيدة مبنية على الوئام والوفاق، أباحت النظر للراغب في الزواج؛ لأن النكاح بعد تقديم النظر أدل على الألفة والموافقة الداعية إلى تحصيل المقاصد.

وحتى لا يتذرع أهل الفساد باتخاذ ذلك وسيلة للنظرة المنبعثة عن نية سيئة فينتج عن ذلك إيذاء الناس في أعراضهم، قيدت الشريعة هذا النظر بضوابط يمكن حصرها فيما يلي: ١ – أن لا يخلو بها عند النظر، فلا بد أن يكون ذلك بحضور عدد من محارمه من النساء، أو أحد محارمها من الرجال؛ لأن الشرع لم يرد بغير النظر إليها، فتبقى الخلوة بها على التحريم، واجتماعه بها وحدها خلوة بالأجنبية، والخلوة بالأجنبية محرمة، لقوله – ﷺ –: « **لاَ يَخْلُوَنَّ أَحَدُكُمْ بِامْرَأَةٍ إِلاَّ مَعَ ذِي مَحْرَمٍ** » [1] .

٢ – أن لا ينظر إليها نظرة تلذذ وشهوة، وقد قال الإمام أحمد – *رحمه الله* – في رواية صالح: " ينظر إلى الوجه ولا يكون عن طريق اللذة " [2] .

٣ – أن يغلب على ظنه إجابته لنكاحها؛ لأن النظر لا يجوز إلا عند غلبة الظن المجوز.

١) صحيح البخاري كتاب النكاح باب لا يخلون رجل بامرأة إلا مع ذي محرم ٩/٣٣٠.

٢) انظر: المغني ٦/٥٥٣.

٤ – لا يجوز له مصافحتها، ولا مس أي عضو من أعضائها؛ لأنها أجنبية عنه.

٥ – الأولى أن يكون هذا النظر قبل الخطبة لا بعدها؛ لأنه قد يرد أو يعرض فيحصل التأذي والكسر.

٦ – إذا لم تعجبه فليسكت، ولا يقول: إني لا أريدها؛ لأن في ذلك إيذاء لها [1] .

٧ – أن يكون نظره إلى الوجه والكفين فقط – كما سبق ترجيحه.

٨ – لا يجوز له أن يسافر بها؛ لأنه ليس زوجًا، ولا محرمًا، وقد قال – ﷺ -: « **لاَ يَحِلُّ لاِمْرَأَةٍ تُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآْخِرِ أَنْ تُسَافِرَ ثَلاَثًا إِلاَّ وَمَعَهَا ذُو مَحْرَمٍ مِنْهَا** » [2] .

٩ – له أن يحادثها ويسألها ما بدا له في حدود الآداب الشرعية؛ لأن صوتها في كلامها العادي ليس بعورة على القول الراجح.

---

١) انظر: نهاية المحتاج ١٨٣/٦.

٢) صحيح مسلم كتاب الحج باب سفر المرأة مع محرم ١٠٨/٩، من حديث أبي سعيد الخدري رضي اللَّه عنه، صحيح البخاري، كتاب تقصير الصلاة، باب في كم تقصر الصلاة ٥٦٦/٢، من حديث ابن عمر رضي اللَّه عنهما.

" المبحث الخامس "

مقدار النظر

الذي تدل عليه أقوال العلماء – رحمهم الله – أن هذا النظر إنما أبيح للضرورة، وما أبيح للضرورة فإنه يتقدر بقدرها، فإذا حصل الغرض بنظره حرم ما زاد عليها.

قال في نهاية المحتاج [1] " وله تكرير نظره، ولو أكثر من ثلاث فيما يظهر حتى يتبين له هيئتها، ومن ثم لو اكتفى بنظرة حرم ما زاد عليها؛ لأنه نظر أبيح لضرورة، فيتقدر بها، وسواء في ذلك أخاف الفتنة أم لا، كما قاله الإمام والروياني ".

وجاء في رد المحتار [2] " وتقييد الاستثناء، أي قولهم، إلا لحاجة كخاطب، يفيد أنه لو اكتفى بالنظر إليها بمرة حرم الزائد؛ لأنه أبيح للضرورة فيتقيد بها ".

وفي الروض المربع [3] " ويباح لمن أراد خطبة امرأة وغلب على ظنه إجابته نظر ما يظهر غالبًا، كوجه ورقبة ويد، وقدم... مرارًا، أي يكرر النظر؛ لأنه – ﷺ – صعد النظر وصوبه، ويتأمل المحاسن؛ لأن المقصود إنما يحصل بذلك ".

---

1) ٦/١٨٣.
2) ٦/٣٧٠.
3) ٦/٢٣٣.

" المبحث السادس "

هل يحتاج إلى إذن المخطوبة في النظر ؟

لا يشترط استئذان المخطوبة من أجل النظر عند جمهور الفقهاء ويجوز للخاطب أن ينظر إليها وإن لم تأذن أو يأذن وليها.

قال في تكملة المجموع [1] " وإذا أراد الرجل خطبة امرأة جاز له النظر إلى ما ليس بعورة منها وهو وجهها وكفاها، بإذنها وبغير إذنها ".

وجاء في نهاية المحتاج [2] " وإن قصد نكاحها سن نظره إليها وإن لم تأذن هي ولا وليها اكتفاء بإذنه – ﷺ – ففي رواية " وإن كانت لا تعلم "، بل قال الأذرعي: الأولى عدم علمها؛ لأنها قد تتزين له بما يغره ".

وذكر البهوتي [3] " أنه يباح لمن أراد خطبة امرأة وغلب على ظنه إجابته النظر، ويكرره، ويتأمل المحاسن، ولو بلا إذن إن أمن الشهوة من المرأة، ولعل عدم الإذن أوْلى ".

حجة القول:

١ – ما رواه جابر بن عبد اللَّه – رضي الله عنه – أنه – ﷺ – قال: « **إِذَا خَطَبَ أَحَدُكُمُ الْمَرْأَةَ فَإِنِ اسْتَطَاعَ أَنْ يَنْظُرَ مَا يَدْعُوهُ إِلَى نِكَاحِهَا، فَلْيَفْعَلْ،**

---

١) ١٦/١٣٨. وانظر: حاشية رد المختار ٢/٢٦٢ حيث أطلق الحنفية إباحة النظر للخطبة من غير تقييده باستئذان المخطوبة.

٢) ٦/١٨٣.

٣) في كشاف القناع ٥/١٠.

فَخَطَبْتُ جَارِيَةً فَكُنْتُ أَتَخَبَّأُ لَهَا حَتَّى رَأَيْتُ مِنْهَا مَا دَعَانِي إِلَى نِكَاحِهَا وَتَزَوَّجْتُهَا » [1] .

٢ – ما رواه أبو حميد – رضي الله عنه – قال: قال رسول اللّه – صلى الله عليه وسلم –: « إِذَا خَطَبَ أَحَدُكُمُ امْرَأَةً فَلاَ جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَنْظُرَ مِنْهَا، إِذَا كَانَ إِنَّمَا يَنْظُرُ إِلَيْهَا لِخِطْبَةٍ، وَإِنْ كَانَتْ لاَ تَعْلَمُ [2] » .

وذهب المالكية إلى كراهة النظر إلى المخطوبة بدون إذن منها مخافة من وقوع نظره على عورة.

جاء في شرح الخرشي على خليل: " [3] ويكره استغفالها لئلا يتطرق أهل الفساد لنظر محارم الناس ويقولون نحن خطاب ".

ولعل الأرجح – والله أعلم – ما ذهب إليه الجمهور لاستناده إلى نصوص جيدة السند، ولأن المرأة غالبًا تستحي من الإذن.

ولأن في ذلك تغريرا، فربما رآها فلم تعجبه فيتركها فتنكسر وتتأذى ولهذا استحب العلماء – رحمهم الله – أن يكون نظره إليها قبل الخطبة حتى إن كرهها تركها من غير إيذاء بخلاف ما إذا تركها بعد الخطبة.

---

١) سنن أبي داود كتاب النكاح باب في الرجل ينظر إلى المرأة وهو يريد تزويجها ٢٢٩/٢، مستدرك الحاكم: وقال صحيح على شرط مسلم ووافقه الذهبي.

٢) تقدم تخريجه.

٣) ١٦٦/٣.

" المبحث السابع "

وصف المخطوبة للخاطب

على الخاطب أن ينظر إلى مخطوبته بنفسه، وليس له أن يوكل رجلا ينظر إليها ثم يصفها له.

ونقل عن المالكية القول بجواز ذلك على أن لا يكون نظره إليها على وجه التلذذ وإلا منع من ذلك [1] .

فإذا لم يتيسر للرجل أن ينظر إلى المرأة بنفسه، أو نظر إلى وجهها وكفيها و لم يكتف بذلك فله أن يرسل من يحل له نظرها ليتأملها ويصفها له ولو بما لا يحل له نظره، فيستفيد بالبعث ما لا يستفيد بالنظر، وهذا لمزيد الحاجة إليه مستثنى من حرمة وصف امرأة امرأة لرجل [2] .

وفي حديث أنس – رضي الله عنه – « أَنَّ النَّبِيَّ – صلى الله عليه وسلم – بَعَثَ أُمَّ سُلَيْمٍ إِلَى امْرَأَةٍ، وَقَالَ: انْظُرِي إِلَى عُرْقُوبِهَا وَشُمِّي مَعَاطِفَهَا [3] » .

فاستدل بذلك على أنه يستحب للرجل إذا لم يتمكن من النظر أن يبعث امرأة يثق بها تنظر إليها وتخبره، ويكون ذلك قبل الخطبة [4] .

---

١) انظر: الشرح الصغير ٣٧٦/١.

٢) انظر: نهاية المحتاج ١٨٣/٦.

٣) تقدم تخريجه.

٤) انظر: شرح النووي على صحيح مسلم ٢١١/٩.

وينبغي أن يلاحظ أن العلماء - رحمهم الله - ذكروا أن على من استشير في خاطب أو مخطوبة أن يذكر ما فيه من مساوئ وعيوب وغيرها، ولا يكون ذلك غيبة محرمة، إذا قصد به النصيحة لحديث « **الْمُسْتَشَارُ مُؤْتَمَنٌ** »[١] وحديث « **الدِّينُ النَّصِيحَةُ** »[٢] .

وإن استشير في أمر نفسه بينه، كقوله: عندي شح، وخلقي شديد، ونحوهما، لعموم ما سبق[٣] .

---

١) سنن الترمذي كتاب الأدب باب ما جاء أن المستشار مؤتمن ٢٠٧/٤.

٢) صحيح البخاري - معلقا كتاب الإيمان باب قول النبي - صلى الله عليه وسلم - النصيحة ١٣٧/١.

٣) انظر: كشاف القناع ١١/٥.

" المبحث الثامن "

نظر المخطوبة للخاطب

كما أن للخاطب أن ينظر إلى مخطوبته من أجل أن تدوم الألفة والمودة فإن للمخطوبة أن تنظر إلى خاطبها، بل هي أوْلى منه؛ لأنه يمكنه مفارقة من لا يرضاها بالطلاق وهو بيده، أما هي فلا تملكه، ولأنه يعجبها منه ما يعجبه منها.

وإليك من أقوال العلماء – رحمهم الله – ما يوثق ذلك:

قال في تكملة المجموع [1] " يجوز للمرأة إذا أرادت أن تتزوج برجل أن تنظر إليه؛ لأنه يعجبها منه ما يعجبه منها، ولهذا قال عمر – رضي الله عنه –: " لا تزوجوا بناتكم من الرجل الذميم، فإنه يعجبهن منهم ما يعجبهم منهن " [2] .

وجاء في نهاية المحتاج [3] " يسن للمرأة أيضًا أن تنظر من الرجل غير عورته إذا أرادت تزويجه، فإنها يعجبها منه ما يعجبه منها، وتستوصف كما في الرجل ".

وقال ابن عابدين في حاشيته رد المحتار [4] " إن المرأة أوْلى من الرجل في النظر؛ لأنه يمكنه مفارقة من لا يرضاها بخلافها ".

وفي مواهب الجليل [5] ذكر أبو عبد اللّه الطرابلسي المقري أنه لم ير في ذلك نصًا

---

1) ١٣٩/١٦.

2) مصنف عبد الرزاق – كتاب النكاح ١٥٨/٦.

3) ١٨٣/٦.

4) ٣٧/٦.

5) ٤٠٥/٣.

للمالكية، والظاهر استحبابه، وفاقًا للشافعية، قالوا: يستحب أن تنظر إلى وجهه وكفيه ".

وذكر في كشاف القناع [1] المعتمد عند الحنابلة في هذه المسألة فقال: " وتنظر المرأة إلى الرجل إذا عزمت على نكاحه؛ لأنه يعجبها منه ما يعجبه منها، وهذا إنما يظهر على قول من يقول ولا تنظر المرأة إلى الرجل.

والمذهب: أنها تنظر إلى ما عدا ما بين سرته وركبته، وإن كان المراد أنه يسن فهو إنما يتمشى على قول الأكثر ". وذكر ابن الجوزي [2] – رحمه الله –: أنه يستحب لمن أراد تزويج ابنته أن ينظر لها شابا مستحسن الصورة؛ لأن المرأة تحب ما يحب الرجل ".

وفي مصنفه ذكر عبد الرزاق: أن عمر بن الخطاب – رضي الله عنه – قال: " فيعمد أحدكم إلى ابنته فيزوجها القبيح الذميم إنهن يردن ما تريدون [3] .

هذا ما تيسر جمعه في هذه الرسالة، أسأل اللَّه التوفيق لما يحبه ويرضاه، أولاً وآخرًا، وصلى اللَّه على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

---

١) ٥/١٠.

٢) في كتابه " أحكام النساء " ص ٣٠٥.

٣) مصنف عبد الرزاق: كتاب النكاح ٦/١٥٨.

دليل المراجع

١ – أحكام النساء

المؤلف: الحافظ عبد الرحمن بن علي بن الجوزي. توفي سنة ٥٩٧هـ.

الناشر: المكتبة العصرية.

٢ – الإِفصاح عن معاني الصحاح

المؤلف: أبو المظفر يحيى بن محمد بن هبيرة. توفي سنة ٥٦٠هـ.

الناشر: دار المعرفة بيروت.

٣ – الإِنصاف في معرفة الراجح من الخلاف.

المؤلف: علاء الدين أبو الحسن المرداوي. توفي سنة ٨٨٥ هـ.

الناشر: دار إحياء التراث العربي – بيروت.

٤ – بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع

المؤلف: أبو بكر بن مسعود الكاساني. توفي سنة ٥٨٧ هـ.

الناشر: دار الكتاب العربي مطبعة الإِمام بمصر.

٥ – تحفة الأحوذي بشرح جامع الترمذي.

المؤلف: محمد بن عبد الرحمن المباركفوري. توفي سنة ١٣٥٣ هـ.

الناشر: دار الفكر للطباعة والنشر.

٦ – التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير.

المؤلف: الحافظ أبو الفضل أحمد بن علي بن حجر العسقلاني. توفي سنة ٨٥٢ هـ.

الناشر: مطبعة السيد عبد اللّه هاشم المدني.

٧ – التلخيص على مستدرك الحاكم.

المؤلف: أبو عبد اللّه محمد بن أحمد الذهبي. توفي سنة ٧٤٨ هـ

الناشر مكتبة النهضة الحديثة.

٨ – سبل السلام شرح بلوغ المرام.

المؤلف: محمد بن إسماعيل الصنعاني. توفي سنة ١١٨٢ هـ.

الناشر: مكتبة مصطفى الحلبي.

٩ – سنن أبي داود المؤلف: أبو داود سليمان بن الأشعث السجستاني. توفي سنة ٢٧٥ هـ.

الناشر: دار إحياء السنة النبوية – مكتبة مصطفى الحلبي.

١٠ – سنن الترمذي – الجامع الصحيح

المؤلف: أبو عيسى محمد بن عيسى بن سورة الترمذي. توفي سنة ٢٧٩هـ.

الناشر: دار الفكر – مطبعة مصطفى الحلبي.

١١ – سنن ابن ماجه

المؤلف: محمد بن يزيد القزويني – ابن ماجه –. توفي سنة ٢٧٥ هـ.

الناشر: دار إحياء التراث العربي.

سنن الدارقطني – علي بن عمر الدارقطني، توفي سنة ٣٨٥ هـ.

الناشر: عبد اللّٰه هاشم المدني.

١٢ – السنن الكبرى: سنن البيهقي

المؤلف: الإِمام أبو بكر أحمد بن الحسين البيهقي. توفي سنة ٤٥٨ هـ

الناشر: دار المعرفة.

١٣ – الشرح الصغير

المؤلف: أحمد بن محمد الدردير. توفي سنة ١٢٠١ هـ.

الناشر: دار المعرفة.

١٤ – شرح الخرشي على مختصر خليل

المؤلف: أبو عبد اللّٰه محمد الخرشي.

الناشر: دار صادر.

١٥ – شرح النووي على صحيح مسلم

المؤلف: أبو زكريا يحيى بن شرف النووي. توفي سنة ٦٧٦. هـ.

الناشر: دار الفكر بيروت.

١٦ – **صحيح البخاري** المؤلف: أبو عبد اللَّه محمد بن إسماعيل البخاري. توفي سنة ٢٥٦ هـــ.

الناشر: المكتبة الإِسلامية.

١٧ – **صحيح مسلم** المؤلف: أبو الحسين مسلم بن الحجاج القشيري. توفي سنة ٢٦١ هـــ.

الناشر: دار إحياء التراث العربي.

١٨ – **فتح الباري شرح صحيح البخاري** المؤلف: ابن حجر – أحمد بن علي العسقلاني. توفي سنة ٨٥٢ هـــ.

الناشر: المكتبة السلفية.

١٩ – **كشاف القناع عن متن الإِقناع** المؤلف: منصور بن يونس البهوتي. توفي سنة ١٠٥١ هـــ.

الناشر: عالم الكتب.

٢٠ – **المستدرك على الصحيحين**

المؤلف: أبو عبد اللَّه أحمد بن عبد اللَّه، المعروف بالحاكم. توفي سنة ٤٠٥ هـــ.

الناشر: مكتبة النصر.

٢١ – مسند الإِمام أحمد بن حنبل. توفي سنة ٤٠٥ هـــ

الناشر: دار صادر.

٢٢ – **المصنف**

المؤلف: أبو بكر عبد الرزاق بن همام الصنعاني. توفي سنة ٢١١ هـــ.

الناشر المكتب الإِسلامي.

٢٣ – **المبسوط**

المؤلف: شمس الدين محمد بن أحمد السرخسي. توفي سنة ٤٨٣ هـــ.

الناشر: دار المعرفة.

٢٤ – **المحلى**

المؤلف: علي بن أحمد بن سعيد بن حزم. توفي سنة ٤٥٦ هـــ.

الناشر: مكتبة الجمهورية.

٢٥ – مجمع الزوائد ومنبع الفوائد

المؤلف: علي بن أبي بكر الهيثمي. توفي سنة ٨٠٧ هـ.

الناشر: دار الكتاب العربي.

٢٦ – المجموع

المؤلف: أبو زكريا يحيى بن شرف النووي. توفي سنة ٦٧٦ هـ.

الناشر: دار الفكر.

٢٧ – مغني المحتاج إلى معرفة ألفاظ المنهاج

المؤلف: محمد الشربيني الخطيب. توفي سنة ٩٧٧ هـ.

الناشر: مطبعة مصطفى الحلبي.

٢٨ – المغني

المؤلف: أبو محمد عبد اللّه بن قدامة. توفي سنة ٦٢٠ هـ.

الناشر: مكتبة الرياض الحديثة.

٢٩ – مواهب الجليل شرح مختصر خليل

المؤلف: أبو عبد اللّه محمد بن أحمد الطرابلسي. توفي سنة ٩٥٤ هـ.

الناشر: مكتبة النجاح.

٣٠ – نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار

المؤلف: محمد بن علي الشوكاني. توفي سنة ١٢٥٥ هـ.

الناشر: دار الكتب العلمية.

٣١ – نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج

المؤلف: شمس الدين محمد بن أبي العباس الرملي. توفي سنة ١٠٠٤ هـ.

الناشر: دار إحياء التراث العربي.

قراءة اقتصادية

في كتاب

" التيسير والاعتبار والتحرير والاختبار

فيما يجب من حسن التدبر

والتصرف والاختيار "

لمحمد بن محمد بن خليل الأسدي

بقلم – دكتور

شوقي أحمد دنيا

قسم الاقتصاد الإِسلامي

جامعة أم القرى

تمهيد :

المتتبع لتاريخ الفكر الاقتصادي الإسلامي يلاحظ عليه أنه بدأ يأخذ منحى يمكن اعتباره جديدًا في القرنين الثامن والتاسع الهجري (١٤/١٥ الميلادي).. ولا نستطيع أن نقول إن هذا الفكر في هذه الحقبة تركز في مصر حيث ليس لدينا من الأدلة أو القرائن ما يؤكد ذلك، لكن الذي نستطيع قوله بوضوح أن الساحة المصرية كانت موطنا نشطًا للكثير من قادة هذا المنحى الجديد في الفكر.

أما عن معالم الجدّة في هذا الفكر أنه أخذ يتخلص من التمحور حول المقولات المعيارية وما ينبغي عمله، وتبيان التعاليم والأحكام الشرعية في المجال الاقتصادي. وبدأت المقولة الوضعية تحتل مكانها البارز في جنباته، هذا من جهة، ومن جهة أخرى فقد بدأ ينصب على قضايا واقعية ومشكلات وظواهر قائمة يحاول دراستها وتحليلها وتفسيرها وتقديم ما يراه من حلول لها.

وأما عن قادة هذا الاتجاه الفكري فأذكر منهم ابن خلدون، الدلجي، المقريزي، الأسدي، ابن شاهين.. إلخ.

ومما يؤسف له أن هذا التيار الجديد لم تكتب له الاستمرارية والنمو والتطوير عبر الزمن، حيث لم نجد تلامذة ولاحقين يطورون من أفكار هؤلاء الرواد مثلما حدث في الفكر الاقتصادي الغربي، الأمر الذي رتب نموًّا مستمرًا في الفكر الغربي وجمودًا في الفكر الاقتصادي الإسلامي.

وعلى أية حال فإننا أمام ما يمكن أن نطلق عليه مدرسة فكرية اقتصادية تتمركز حول التصدي للمشكلات الاقتصادية القائمة بالدراسة والتحليل والعلاج. وهذا واضح تمامًا لدى الأسدي بصفة خاصة.

وقبل أن نأخذ في دراسة فكر الأسدي نقدم بين يديه بعض المقومات الضرورية كالتعريف به وبعصره وبكتابه.

تعريف بالأسدي :

هو محمد بن محمد بن خليل الأسدي. تنحصر مصادر معرفته في كتابه نفسه، حيث أغفلته كتب التراجم والتاريخ. وهذا الغبن والنسيان لم يكن من حظ الأسدي وحده، فهناك الكثير من المفكرين البارزين قد غفلت عنهم كتب التراجم.

وهكذا نجد المصدر الوحيد للتعرف على الأسدي هو كتابه الذي بين أيدينا، منه عرفنا اسمه وعرفنا تاريخه ولو التقريبي وعرفنا السنة التي أتم فيها هذا الكتاب وهي (٨٥٥ هـ). ورغم ما في كتابه هذا من إشارة إلى توليه بعض المناصب إلا أنه لم يحدد نوع العمل الذي قام به، وقد رجح الدكتور عبد القادر طليمات محقق الكتاب أنه كان محتسبا.

والأسدي من كبار دعاة الإصلاح الاقتصادي في عصره، وقد هاله ما كانت عليه الأوضاع في مصر من فساد وانهيار فهب منذرًا بالخطر الداهم حاثًّا للعلماء على الكتابة في ذلك وتبيان المخاطر المترتبة عليه، مقدما في ذلك الكثير من الأفكار والآراء ضمنها العديد من كتبه التي ألفها وقدمها إلى المسئولين من رجال الحكم والسياسة، وكلّها تدور حول دراسة الوضع القائم وتفسيره وكيفية إصلاحه، وقد ذكر لنا في كتابه (محل الدراسة) بعضا من أسماء تلك الكتب [1] مثل " لوامع الأنوار ومطالع الأسرار في النصيحة التامة لمصالح الخاصة والعامة " و " النصيحة الكلية في كل ما يتعلق بمصالح الراعي والرعية " و " الإشارات العلية فيما يوجب الخلل والفساد والصلاح في أحوال الرعية ".

واقعه :

عاش الأسدي واقعا بالغ السوء من الناحية الاقتصادية والاجتماعية والسياسية

---

١) ص ٣٥ وما بعدها.

فلقد عايش الإقطاع والفساد الإداري والتدهور الاقتصادي في أسوأ صورها ومظاهرها. لقد كان الاقتصاد المصري في هذه الحقبة اقتصادًا زراعيًّا متخلفا ليس للصناعة والتجارة فيه إلاّ دور هامشي، وكانت الحكومة تهيمن بل تسيطر على معظم مصادر الثروة، خاصة الأراضي، وقد أساءت التصرف فيها إساءة بالغة، كذلك قد شاع وتفشى الفساد في الجهاز الحكومي. يضاف إلى ذلك ما حلّ بالنظام النقدي من فوضى واختلال وما حل بالنظام المالي من سوء وفساد. الأمر الذي رتب تدهور الوضع الاقتصادي والاجتماعي في مصر أو على حد تعبير الأسدي فساد الوضع وخراب البلاد [1] وقد تبدى واضحا في الغلاء الفاحش وكثرة الفتن والاضطرابات وفرار الأيدي العاملة الزراعية.

مستو٦

تعريف بكتاب الأسدي

تعريف بكتاب الأسدي:

الكتاب محل البحث عنوانه " التيسير والاعتبار والتحرير والاختبار فيما يجب من حسن التدبير والتصرف والاختيار ".. [2] .

وهذا الكتاب هو في حقيقته كما ذكر مؤلفه مذكرة مرفوعة إلى مسئول حكومي كبير لم يصرح باسمه ولكنه صرح بمركزه وهو " كاتب السر الشريف " و " القائم بمظاهر الملك " و " ناظر دواوين الإنشاء بسائر الممالك الإسلامية ".

ويستفاد من كلام الأسدي عن هذا المسئول أنه كان من رجال العلم والفكر. ويقال إنه محمد بن محمد بن الفخر بن الكمال البارزي المتوفي ٨٥٦ هـــ [3] والكتاب يدور حول موضوعين أو بعبارة أوضح يتناول قضيتين هما في الحقيقة يمثلان موضوعا واحدا.

---

١) لمعرفة مفصلة بهذه الأوضاع ينظر الخطط للمقريزي، والنجوم الزاهرة لابن تغري بردي، والنظم الإقطاعية في الشرق الأوسط في العصور الوسطى للدكتور إبـــراهيم علي طرخان. دار الكاتب العربي للطباعة والنشر.

٢) اعتمدنا في بحثنا هذا على النسخة التي قام بتحقيقها الدكتور عبد القادر طليمات ونشرتها دار الفكر العربية ١٩٦٧ م.

٣) ص ١١. وفي خطورة هذا المنصب يقول المقريزي: " إن رتبته أجل الرتب" الخطط ٣٦٧/٢.

١ – عرض وتحليل وتفسير الوضع الاقتصادي المتردي في مصر في عصر الكاتب.

٢ – خطة إصلاح وعلاج لهذا الوضع المتردي.

ومهمة هذا البحث هي دراسة وتحليل ما في هذا الكتاب من أفكار وآراء وسياسات محاولين من خلال ذلك التعرف على سمات وخصائص فكر الأسدي.

وبداية نحب أن ننوه بهذا الكتاب لما يتضمنه من معلومات هامة اقتصادية على مستوى الفكر وعلى مستوى الواقع مما يثري مكتبة الاقتصاد الإسلامي من الزاوية التراثية والحضارية، أو بعبارة أخرى من زاوية تاريخ الفكر الاقتصادي الإسلامي والتاريخ الاقتصادي للمجتمع الإسلامي. يضاف إلى ذلك ما لكثير من أفكاره من أهمية اقتصادية معاصرة. وقد قال فيه مؤلفه: " ولو لم يكن فيه إلا بيان كيفية الإصلاح للنقود وأنواع المعاملات ورفع المغارم والكلف والجبايات ومنع التطفيف في الموازين وأنواع الاختلاس والحوادث الموجبة للنقص في الأموال ووجود السياسة بضبط الأحوال وصيانة الدماء والأعراض والأموال لكان في ذلك غنى وكفاية " [١] .

بعد هذا التمهيد الموجز ندخل في استعراض وتحليل ما قدمه الأسدي في كتابه من أفكار وآراء ومقترحات.

تدهور الوضع الاقتصادي

(أبعاده وجوانبه ثم أسبابه)

نظرة تاريخية :

قام الأسدي باستعراض مجمل للأوضاع الاقتصادية لمصر ولبعض البلاد الإسلامية عبر التاريخ مستهدفًا بذلك أولاً التمهيد لدراسته وثانيا وهو الأهم البرهنة

١) ص ١٨٠.

من خلال هذا العرض التاريخي على صحة تشخيصه للمشكلة وما يراه من علاج لها. وبعبارة أخرى فإن الأسدي بهذا التمهيد إنما يدلل على صحة القضية التي أقام عليها دراسته وهي أن للعمران وللخراب عوامل ترجع في المقام الأول إلى العامل السياسي أو موقف الدولة من النشاط الاقتصادي [1] كذلك فقد استهدف البرهنة على صحة منهجه العلمي القائم على مبدأ السببية ومبدأ الاطراد [2] .

وقد استعرض بإيجاز شديد ما كان عليه ذو القرنين من عدل وحسن سياسة وحرص كامل على عدم تخريب ما فتحه من البلدان، كذلك الحال بالنسبة لكسرى ولبعض ملوك مصر القدامى. ثم أشار إلى ما كان عليه الحال من حسن ورخاء زمن الخلافة الراشدة وخلافة بني أمية وبني العباس، وأشار بصدد ذلك إلى ما تناقلته الوثائق عن مقدار الإِنفاق الحكومي وضخامته وتنوع مجالاته ونفس الحال بالنسبة للدولة الفاطمية والدولة الطولونية وغالب أيام الدولة الأيوبية.

ثم بدأت الأمور تأخذ مجرى مغايرا خلال الدولة المملوكية إلى أن بلغ الأمر مبلغه من السوء في عصره الذي عاش فيه [3] .

ومعنى ذلك أنه يمكن القول أن هذا الاستعراض التاريخي للتطور الاقتصادي قد أدى إلى الخروج بنتيجة مفادها أن الوضع الاقتصادي هو دالة في نوعية الأداء السياسي والاجتماعي.

ونلاحظ على هذا العرض ما يلي:

١ – ما كان عليه المؤلف من اتساع معرفة، ومن إنصاف وموضوعية، فلم يحمله اختلاف العقيدة على أن يحيد عن الموضوعية، وقد تجلى ذلك من خلال عرضه لتجارب الحكام غير المسلمين.

٢ – كذلك فقد تجلت كراهية الأسدي الشديدة للتخريب والفساد وحرصه واهتمامه الكامل بالعمارة والتنمية.

---

١) ص ٨٥.

٢) ص ٧٨.

٣) ص ٥٣ – ٧٨.

٣ – يؤخذ عليه إخفاقه في بعض الحالات في التعرف الصحيح على دلالة بعض الظواهر والسلوكيات. فقد فهم في الإسراف والبذخ الإنفاقي الحكومي في بعض الأزمنة أنه دليل على العمارة والتقدم وحسن السياسة.

ونحن نسلم مع الأسدي فيما لدى تلك الظواهر من دلالة على الوفرة والرخاء، إلا أن لديها دلالة ضمنية أخرى قد تكون أخطر بكثير وهي انحراف السلوك الحكومي وعدم الرشد في الإنفاق العام، و لم يتنبه الأسدي إلى هذه الدلالة ربما لأن آثار السلبية لم تكن قد ظهرت بعد، لكن ذلك لا ينفي أنها في حد ذاتها أحد عوامل الفساد والخراب ظلت تتراكم وتستفحل إلى العصر الذي عاش فيه والتي انبرى لكشفها ومحاولة علاجها.

أبعاد المشكلة وجوانبها :

ذكرنا أن المشكلة التي انبرى الكاتب لدراستها هي فساد الأوضاع الاقتصادية ممثلة في تدهور الإنتاج وارتفاع الأسعار وحدة التفاوت في الدخول وكثرة المجاعات والوفيات وهروب السكان والأيدي العاملة.

معنى ذلك أن الفساد تفشى في مختلف مجالات وضروب الحياة من ذلك:

١ – الفساد المالي: وقد تبدى ذلك بوضوح من المظاهر التالية:

(أ) عدم الاهتمام بالإيرادات العامة الشرعية [١] .

(ب) انتشار أدوات إيراديه غير شرعية مثل المكوس والضرائب المختلفة والتي كانت تفرض بغير ضابط من شرع أو عقل [٢] بل كان الحامل عليه كثرة النفقات العامة غير الرشيدة.

---

١) وفي ذلك يقول: " أول الحوادث إهمال ما يؤخذ من المال على وجهه، وتجديد أسماء لأموال تؤخذ على غير وجهها. فأما المال الحلال فهو ما يؤخذ بحقه ويصرف على مستحقه من خراج الأراضي والبلدان بعد ما يجب من العمارة وتأمين الرعايا، وقسم الغلال بالحق، واستخراج الزكاة والجوالي – الجزية والعشر والخمس بالشرع." ص ٧٨.

٢) يقول: " وأما المال الحرام فهو ما استخرج بخلاف ذلك على غير وجه الحق حسبما وضعوه من الرسوم والخدم الموضوعة في كل ديوان وما رتبوه وأجروا به العوايد التي ما أنزل اللّه بها من سلطان مثل الموجبات – ضريبة التبادل – والحقوق التي لا حق فيها، والمكوس المحرمة ". ص ٧٩.

(ج) عدم الاهتمام بالإِنفاق العام المنتج والرشيد، فقلت إلى حد كبير النفقات الاستثمارية لا سيما في القطاع القائد في ذلك العصر وهو القطاع الزراعي، فلم تعن الدولة بعمليات الإِصلاح واستصلاح الأراضي ومشاريع الري مما ترتب عليه نقص الإِنتاج الزراعي ومن ثم تدهور الناتج القومي.

هذا الفساد المالي ترتب عليه قلة المعروض من جانب وزيادة التكاليف نتيجة لإِضافة المكوس والضرائب المختلفة كعناصر تكلفة على أسعار السلع من جانب آخر. ومن اللافت للنظر أن الأسدي سمى تلك السلوكيات المالية باسمها الصحيح وهو الفساد، لأن كل ما يرتب خرابا ونقصانا للعمران وتدهورا للمستوى الاقتصادي يعتبر فسادا.

ومن المثير للاهتمام في موقف الأسدي حيال تلك التصرفات ما أشار إليه من بعد تحليلي وسياسي هام وهو أن الأثر الأول لهذه الضرائب الظالمة ربما بدأ على أنه مزيد جباية وإيراد، لكنه في حقيقته ومن حيث آثاره التراكمية هو تخريب ونقصان [١] .

٢ – الفساد الاقتصادي. بمعنى إهدار حقوق الملكية العامة والخاصة وعدم حماية مصادر الثروة والمحافظة عليها، خاصة الأراضي الزراعية، فلقد أخذ الكثير من المسئولين يعبثون بأملاك الدولة، ومن المعروف أنه في ظل الدولة المملوكية كانت معظم أراضي مصر ملكا للدولة لا للأفراد [٢] ومع أن ذلك غير صحيح من الناحية الشرعية في حد ذاته إلا أن الذي يعنينا هنا هو سوء تصرف الدولة في تلك الممتلكات القائمة على غير الحق، حيث أخذ المسئولون في الدولة يوزعون

---

١) يقول: " وفي الظاهر أن هذه الأموال المحصلة بهذه الوجوه الخبيثة مصالح للسلطان ومعونة للأعوان، وفي الباطن إنما هي فساد وظلم وتخريب.. " ص ٧٩.

٢) ينظر في ذلك: د. إبراهيم طرخان، مرجع سابق ص ٥٩، د. سعيد عاشور، العصر المماليكي في مصر والشام، دار النهضة العربية، ١٩٧٦ م ص ٢٨٣.

منها على الموظفين والمقربين دون وجه حق دون أن يعود على بيت المال أي عائد، مما ترتب عليه ضياع حقوق الدولة ووقوع التظالم بين الأفراد على نطاق واسع وحرمان وضياع من لهم حقوق في بيت المال، وأصبح دخلهم من بعض الأوقاف التي أهمل عمرانها وشاع الخراب فيها لسوء ظن القائمين عليها بطول البقاء.

وقد مثل الأسدي لتلك التصرفات بأمثلة عديدة نذكر منها مثالين يدلان على مدى جسامة الانحراف من جهة وعلى وعيه الكامل بدلالته الضمنية السيئة من جهة أخرى. يقول: " قرية لبيت مال المسلمين، من خراجها يمكن إعطاء عشرة جنود ما يكفيهم هم وعائلاتهم، يقطعها ولي الأمر لبعض المقربين، دونما عائد يعود على بيت المال.. وبدلا من ذلك لو حوفظ على عائد تلك القرية، وأعطي فلان كفايته من بيت المال حسب الضوابط الشرعية لكان خيرًا " [1] ثم يضرب مثلاً آخر باقتطاع أرض لبيت المال وإعطائها لشخص ما سرعان ما تصير ملكا له وقد يقوم بوقفها فتدخل في ديوان الوقف وسرعان ما يخرب لسوء العمارة، وبتطاول الزمن يصير ملكا لأحد الناس دون وجه حق، ومعنى ذلك ضياع أملاك بيت المال وضياع أموال الوقف. ومن خلال حديثه عن تلك التصرفات يتضح أنها لم تكن مجرد تصرفات فردية بل هي ظاهرة عامة [2] .

٣ – فساد السياسة التجارية: وقد ظهر الفساد أيضًا في مجال تجارة الخارجية فقد قامت الدولة بفرض العديد من الضرائب والرسوم، كما لقي التجار الكثير من الصعاب والعقبات [3] وقد ترتب على ذلك قلة الواردات وانكماش حجم التجارة الخارجية وهروب المستثمرين وسوء سمعة مصر الاقتصادية في الخارج، ومعنى تحليله هذا بلغة معاصرة أن الحرص على بعض الإِيرادات (الضرائب) أدى إلى التدني الكبير في الحصيلة وفي تدهور مستوى الاقتصاد القومي [4] .

---

١) ص ٨١ وما بعدها.

٢) (ص: ٨٢).

٣) ص ٨٣.

٤) ص ٨٤.

٤ – الفساد الإداري والحكومي. لقد تفشى الفساد في الجهاز الإداري عامة ولا سيما تلك الوظائف ذات الصلة بالقطاع الاقتصادي حيث كانت هذه المناصب تباع وتشترى، كما صارت مصادر قوة ونفوذ وامتيازات اقتصادية لدرجة أن صار بعض متقلدي تلك الوظائف يفرضون ضرائب لا للدولة ولكن لأنفسهم وقد حلل الأسدي تلك الظاهرة فاعتبر سياسة الأجور مسئولة ولو جزئيا عن تفشي هذا المرض حيث الكثير من الموظفين لا ينالون أجورا أو ينالون ما لا يكفيهم، مما يجعلهم يحصلون على ذلك من طرق غير مشروعة، ونادى بضرورة القضاء على ذلك من خلال سياسة أجرية عادلة [1] .

تفسير المشكلة وتحديد أسبابها :

بعد أن استعرض الأسدي أبعاد ومظاهر المشكلة القائمة أخذ في بيان عواملها ومسبباتها.

ومبدئيا نلاحظ أن هناك تداخلاً كبيرًا بين ما ذكره من جوانب ومظاهر وما ذكره من عوامل وأسباب التي أطلق عليها تعبير " موجبات الخلل " والأمر يسير، فالشيء الواحد قد يكون بمنظور ما مظهرا أو بعدا من أبعاد الظاهرة وهو في الوقت نفسه وبمنظور آخر قد يكون سببًا من أسبابها وكثيرا ما وجدنا مثل ذلك في أدبيات التخلف والتنمية، فهناك خصائص أو مظاهر التخلف، وهي لدى الكثير من الكتاب أسباب وعوامل للتخلف. وفي ضوء ذلك يمكن تناول عوامل وأسباب المشكلة " موجبات الخلل " بعد أن تناول ما أطلق عليه الحوادث التي جسدت الفساد.

١ – إهمال العمارة:

ماذا يقصد الأسدي بالعمارة ؟ وبالإهمال الذي حدث فيها ؟ وكيف كان ذلك سببًا في ظهور واستفحال مشكلة الاقتصاد المصري في ذلك العصر ؟ العمارة عند الأسدي هي " استنباط – استصلاح – الأراضي وحفر الخلجان والترع وإزالة الموانع والشواغل

---

١) ص ٨٢ – ١٣٨.

المضرة للزر وع في الأراضي والبقاع، وإصلاح الجسور والقناطر، وتعديل مصارف المياه ومسيلاته في كل قطر ودابر، حسبما جرت العادة من صدر الإسلام إلى حين حدوث الفساد بالتدريج على مر السنين والأيام " [1] .

معنى ذلك أنه يفهم العمارة على أنها القيام بكافة الأعمال اللازمة لتطوير وتنمية الزراعة، ولا شك أن تلك نظرة سليمة في ضوء طبيعة الاقتصاد المصري آنذاك.

والإهمال الذي حدث تجسد في عدم قيام الدولة بواجبها تجاه الجهاز الذي يتولى تلك المهام، ويبدو أن الحكومة كانت تكره الناس وتجبرهم على القيام بتلك الأعمال على وجه السخرة، وقد تعجب بحق الأسدي من إمكانية حدوث عمارة في ظل تلك الأوضاع المتردية فيقول: " وأي عمارة تبقى وتصلح مع الإكراه والإجبار. والظلم للعباد !!! " [2] .

وهكذا أصبح الإهمال في العمارة عنصرا من عناصر الوضع الاقتصادي المتردي وهو بذاته سبب فيه، كذلك الحال بالنسبة للظلم والعدوان الحكومي على أموال الناس وكرامتهم.

٢ – اضطراب الأمن: عاشت مصر في تلك الحقبة الكثير من الفتن والاضطرابات، وقد تمثل جانب كبير منها في سطوة وعبث العربان والبدو والمطرودين الذين مارسوا عمليات السلب والنهب والتخويف والإرهاب للمزارعين وغيرهم على أوسع نطاق. وقد هيأ لذلك وأعان عليه سوء الموقف الحكومي وعدم تحقيقه للعدالة بين الناس قويهم وضعيفهم مما اضطر الكثير من الفلاحين إلى ترك الفلاحة وبلادهم، وهروبهم إلى البادية والشعاب منضمين إلى أهل البوادي مكونين معهم جماعات سطو ونهب من الذين احتلوا أراضيهم عنوة، مدفوعين بقسوة العيش في الصحراء مع الحقد الكبير على من ظلوا في

---

١) ص ٩٣.

٢) ص ٩٣.

أرضهم وديارهم، وقد ترتب على ذلك قيام الحكومة بمواجهتم والانشغال معهم في مطاردات ومنازعات. وهكذا عاش الفلاحون بين شقي الرّحا، ظلم وإهمال الحكومة من جهة وسطو ونهب هذه الفئات الخارجية من جهة أخرى مما كان له أسوء الأثر على الإنتاج الزراعي. وهكذا يقترب الأسدي في بحثه من أسلوب التحليل الحركي فالإهمال أوجد الفتن واضطراب الأمن الذي عمق بدوره من الإهمال والخراب [1] .

٣ – الفساد الإداري: شاع الفساد في الجهاز الحكومي حيث انتشرت الرشوة وأصبح التوظف رهين دفع الرشوة من جهة، ويقوم على عدم دفع أجر من جهة أخرى، بل على الشخص الذي يريد العمل أن يدفع مبلغا يسمى " بدلا " على أن يسترده مما تحت يده من إقطاع بالظلم والعسف. كذلك شاع التواطؤ والتحالف بين الجهاز الحكومي وأصحاب الجاه والمال والظلم والعدوان، بحيث أصبح الظلم يحدث عيانًا لا يجرؤ أحد على الشكوى منه، الأمر الذي اضطر الضعيف إلى الاحتماء بالقوي نظير دفع مبلغ معين من المال [2] مما يذكرنا بما كان يحدث في أوربا في عصور الإقطاع [3] .

٤ – فساد النظام النقدي والمكاييل والأوزان: يقول الأسدي: " إن من أعظم الأسباب في حدوث هذه الحوادث وهذا البلاء الموجود حصول الإهمال والتفريط في إصلاح المكاييل والموازين والنقود [4] وقد أسهب في الحديث عن النقود وأهمية صلاحها وكيفية ذلك مع بيان شاف لما اعتراها من فساد،

---

١) ص ٩٤.

٢) ص ٩٥.

٣) انظر في ذلك:

روبرت ل. هيلبرونر، كيف تصنع المجتمع الاقتصادي، ترجمة د. راشد البراوي، مكتبة الوعي العربي ص ٨٣

– د. إسماعيل هاشم، مذكرات في التطور الاقتصادي، دار الجامعات المصرية ١٩٧٥ ص ٣٤ وما بعدها.

٤) ص ١١٥.

وسوف نعرض لذلك مفصلاً في فقرة قادمة، ولكنا هنا نؤكد على ما ركز عليه الأسدي من أن في فساد النقود دخول الخلل في المعايش والنقص في الأموال والمعاملات.

و لم يقف الأمر عند فساد النظام النقدي بل فسد معه نظام المكاييل والأوزان الأمر الذي أفسد جهاز التبادل. ويرجع الأسدي شيوع هذا الفساد في الكيل والوزن إلى عاملين يرجعان في النهاية إلى الدولة أو الحكومة وهما:

تقصير عامل الحسبة، والفساد النقدي الذي تمثل في عدم القيام بسك النقود على الوجه الأكمل من حيث الوزن والشكل والجودة، ومن ثم ظهور العديد من القطع النقدية التي تحمل اسما واحدا ولكنها تختلف فيما بينها في كل شيء. مما كان له أسوأ الآثار على حجم المعاملات والحفاظ على حقوق الناس وبيت المال [١] وسوف نعرض لذلك بالتفصيل عند الحديث عن الإصلاح النقدي حرصًا على ترابط الأفكار وعدم تكرارها أو بترها.

هذه هي أهم أسباب ظهور واستفحال المشكلة الاقتصادية التي جثمت على صدر المصريين ردحا طويلاً من الزمن متجسدة في تدهور الوضع الاقتصادي تدهورًا بالغًا.

ولنا عدة ملاحظات على أفكار الأسدي هذه نذكر منها:

(أ) تجلى بوضوح مبدأ السببية في تحليله لهذه الظواهر الاقتصادية فالواقع القائم له علله وعوامله وأسبابه، و لم يكن هكذا عبثا أو مصادفة [٢].

(ب) ظهر كذلك بوضوح أن المشكلة وإن تجسدت في مظاهر اقتصادية إلا أن عواملها في مجملها خارج الدائرة الاقتصادية، فهي عوامل سياسية وإدارية واجتماعية في المقام الأول. والأسدي بذلك يتفوق على عصره بكثير بل يتفوق على اقتصاديين معاصرين إذ يرجعون التخلف الاقتصادي إلى مجموعة من العوامل الاقتصادية المحضة مثل ندرة رأس المال أو الموارد.. إلخ. بينما

---

١) ص ١١٥، ١١٦.

٢) ص ٩٦.

الأسدي يذهب إلى أن القضية في تحليلها الأخير هي سوء استخدام المتاح وليس ندرة المتاح، كما ينادي بذلك اليوم الفكر الإِنمائي الرشيد [1] .

خطة الإِصلاح

من الأشياء التي يحسها القارئ لكتاب الأسدي استخدامه الجيد للمنهج العلمي فقد بدأ بتشخيص وتحديد المشكلة من جوانبها المختلفة، ثم قام بتحليلها وتفسيرها من خلال ما رآه من عوامل وأسباب، وأخيرا قدم رأيه في علاجها.

معنى ذلك أننا أمام عمل علمي متكامل من حيث المنهج بغض النظر عن محتواه المعرفي.

ماذا قدم الأسدي من علاج ؟.

لقد كان موفقا كل التوفيق في تقديم خطة إصلاح ترتكز على عناصر متعددة، وكما وفق في تشخيص وتفسير المشكلة حيث أبرز لها أكثر من عامل، أي أنها ليست أحادية السبب، وهذا في حد ذاته منهج وتحليل علمي سليم في المجالات الاجتماعية، كما وفق في هذا وفق في تقديم خطة تحتوي على أكثر من عنصر، وفيما يلي عرض لما قدمه.

١ – الإِصلاح السياسي :

يعد الأسدي أحد أقطاب مدرسة الإِصلاح في مصر في عصره ومعه في ذلك المقريزي وابن شاهين وغيرهم. ونظرا لما وصل إليه الحال من بالغ السوء خاصة في المجال السياسي الذي هو لدى هذه المدرسة ولدى غيرها من المحققين أس البلاء كله وعلة الفساد الأولى في كل المجالات لذلك انبرى هؤلاء داعين للإِصلاح السياسي كاشفين عورات النظام القائم مبرزين مسئوليته الكبرى فيما حل بمصر وما جاورها من

١) ينظر في ذلك.

فساد وخراب. وقد قال في ذلك المقريزي قولته: " اعلم أن ما بالناس سوى سوء تدبير الزعماء والحكام وغفلتهم عن النظر في مصالح العباد " [1] .

ويمكن القول: إن العامل السياسي احتل مكانًا بارزًا لدى أقطاب هذه المدرسة خاصة الأسدي، الذي يمكن اعتبار كتابه هذا بل وكتبه الأخرى متمحورة حول هذا العامل. وربما لأول مرة في الكتابات الإسلامية يمثل هذا العامل تلك الأهمية وينال هذه العناية التي لم تقف عند حد إبراز أهميته بل تجاوزت ذلك ببعيد معتبرة إياه هو المسئول الأول عما حل بالعالم الإسلامي من بلايا ونكبات.

ماذا قال الأسدي حيال هذا العامل ؟.

ذهب الأسدي في أهمية العامل السياسي إلى حد اعتبار وجود الحاكم سببًا للتمدن والاجتماع [2] ثم أخذ في الكلام على مهام الحاكم وواجباته وأرجعها إلى نشر العدل وتفقد الرعية وعمارة البلدان وحسن توزيع الدخول وبين أنه ما وجد الحاكم وحق له السمع والطاعة فإن عليه أن ينهض بواجباته هذه على خير وجه، مستخدما في ذلك أرشد الإجراءات والسياسات. وأشار في ذلك إلى أهمية تواجد سياسات وخطط طويلة الأجل تحدد مسارات العمل والإصلاح [3] .

ومن الأمور المثيرة للاهتمام تركيزه على مصطلح إسلامي معتبرا إياه جماع الخير في باب السياسة، إنه مصطلح " التفقد " وقد استخدم الأسدي هذا المصطلح بكثرة وهو بصدد بيان مهام الحاكم، وقد اقتبس هذا المصطلح من القرآن الكريم.

قال تعالى:

﴿ وَتَفَقَّدَ ٱلطَّيْرَ فَقَالَ مَا لِيَ لَآ أَرَى ٱلْهُدْهُدَ أَمْ كَانَ مِنَ ٱلْغَآئِبِينَ ﴾ [4] .

لافتا النظر إلى مغزى معرفة سليمان *عليه السلام* بغياب هدهد واحد من ملايين الطيور، وكيف سأل وتحرى عنه، ويقول: إن القرآن بذلك بين للحاكم مهامه وهي تفقد الرعية [5] .

---

١) إغاثة الأمة بكشف الغمة ص ٤ مطبعة لجنة البيان والتأليف والترجمة.

٢) ص ٤١.

٣) ص ٨٦.

٤) سورة النمل /٢٠.

٥) ص ٨٨.

ولم يقف الأسدي في ذلك عند حد العموميات ومجرد النصائح والتوجيهات بل بين كيف يكون التفقد. أي أنه حدد بوضوح كيف يكون التفقد فأشار إلى جانبين – أولاً: تفقد الجهاز الحكومي من أعلاه إلى أدناه. وثانيا: تفقد الرعية. فيما يتعلق بمسئوليته تجاه الجهاز الحكومي عليه أن يطبق بكل جدية مبدأ الثواب والعقاب على الكبير والصغير والداني والقاصي، ولا يقف عند مجرد العزل بل يقترن بإنزال العقاب المناسب، وعليه من جهة أخرى التحري الدقيق في شغل الوظائف، كما أن عليه أن يصلح من سياسة المرتبات والأجور، إذ فسادها مصدر شر وبيل [١] .

أما ما يتعلق بتفقد الرعية فعليه بحسن النظر في أحوالهم من حيث المعيشة والأمن، وعليه مسئولية كبرى تتمثل في تحقيق العمارة وإنجاز التنمية، خاصة في القطاع الزراعي، من خلال توجيه المزيد من النفقات الاستثمارية لهذا القطاع، وحسن معاملة الفلاحين، وتأمينهم من كل خوف [٢] .

٢ – الإصلاح النقدي : إنه لشيء حسن كل الحسن أن يهتم الأسدي وقرناؤه بالمسألة النقدية هذا الاهتمام البارز في وقت كانت فيه أوربا لا تعرف من أمر الاقتصاد ناهيك عن أمر النقود إلا النذر اليسير، وحسنا أن يشير أقطاب هذه المدرسة بأصابع الاتهام إلى العامل النقدي معتبرين إياه أهم خرق وقع في ثوب النظام القائم. كما أنه من أهم وأخطر العوامل في استفحال مشكلة الاقتصاد المصري في عصورهم. وفي ذلك يقول الأسدي: " إن من تقصير السياسة فساد النقود، وفي فساد النقود دخول الخلل في المعايش والنقص في الأحوال والمعاملات [٣] ومع أن المقريزي قد سبق الأسدي بإثارة هذه القضية على

١) ص ٨٩.

٢) وفي ذلك يقول الأسدي: " وأما ما يتعلق بالقسم الثاني فالأمر بالعمارة واستنباط الأراضي، وإزالة الشواغل. والنظر في عمارة كل ما هو ميسور وعاطل والرفق بالزراع والتقوية لهم بالبذار والبقر وما يصلح لهم من الآلات والمؤن والمتاع. ومنع من يعتدي عليهم. وإزاحة ضررهم، وإسداء المعروف إليهم ".. ص ٩٠.

٣) ص ١١٦. ويقول أيضًا: " إن النقود من الأسباب الضرورية للمعايش وجر المنافع " ص ١١٨.

نطاق واسع في كتابه " إغاثة الأمة " إلا أن تناول الأسدي لها كان هاما لما قدمه من جديد بحيث يسد النقص الذي تركه المقريزي، وبجهدهما معا يمكن القول إنّه قد تم في هذا العصر استكمال دراسة نقدية على مستوى طيب يمكن لها أن تسهم في علاج مشكلة الاقتصاد المصري عامة والمشكلة النقدية خاصة.

ماذا قدم الأسدي في هذا الموضوع ؟ وما هو الجديد الذي أضافه على ما قدمه المقريزي ؟.

تناول الأسدي في دراسته للنقود هذه العناصر، أهمية النقود في المجتمع، ومدى الفساد الذي اعترى نظامها، والمساوئ المترتبة على ذلك، وما يراه من علاج لهذا الفساد مشيرا إلى آثاره الإيجابية.

أهمية النقود:

يقول الأسدي في ذلك: " وجود النقود من الذهب والفضة سبب لقوام العالم في هذه الدار، وعلة للاجتماع في المدن والقرى والأمصار، لأن بهما تحصل المعاوضة والقدرة على بلوغ الأوطار ونيل ما زين لهم من المحاسن الموجودة في هذه الدار فإن اقتدر أحدهم على تحصيل القدر الكبير من العين – النقد – تمكن من استكثار القنية... " [1] يتضح من هذه الفقرة مدى ما يوليه الأسدي للنقود من اعتبار يصل إلى

١) ويلاحظ أن الأسدي في معرض حديثه هذا قد أشار إلى حاجات الإنسان الأصلية ووظيفة كل منها وكيفية إشباعها من خلال التجمع والتعاون وتقسيم العمل، ثم بين أن ذلك كله يتوقف على تواجد وسيلة جيدة لإجراء المبادلة، ومن ثم تبدو أهمية النقود. ويحسن هنا أن ننقل نص عبارة الأسدي مع طولها لأهميتها يقول: " الإنسان محتاج إلى خمسة لوازم، لم تزل لذاته تلازم، أولها الغذاء لقيام البنية وبقاء الصورة، وثانيها شرب الماء لبل الصدى والارتواء وتهيؤ الغذاء. وثالثها الملبس لوقاية الجسم من الحر والبرد ومن الآفات، ولتمييز المراتب بأصناف الملابس. ورابعها المأوى للاستقرار والتمكن ولستر الأحوال عن الأعين. وخامسها التأهل المناسب من النساء للمجالسة والمؤانسة واتصال الحركة.. فصار الإنسان مفتطرا بمقتضيات هذه اللوازم إلى تحصيلها وإعدادها. ولا بد له من السعي في أسباب وجودها واستمدادها وإمدادها: قال تعالى: (يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنتُمُ الْفُقَرَاء إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ).

ولما كان الإنسان عاجزا بذاته عن تحصيل كل هذه اللوازم من وجوه أسبابها، ويعسر عليه أن يباشر كل أحوال من كل أبوابها صرف اللَّه سبحانه وتعالى كل جماعة من أشخاص نوعه في سبب من الأسباب ليحصل التعاون والتعاضد من كل أبناء النوع على سداد الخلة من كل وجهة وباب.. وأقام اللَّه تعالى عليهم السياسات الحكيمة والفعلية المقيدة بالأحكام الشرعية في كل الأحوال واللوازم لئلا يتعدوا الحدود في الأفعال إلى المآثم والجرائم وجعل بينهم المعاوضة بالنقود ". ص ٤٢.

حد جعلها سببًا لقيام وانتظام هذه الحياة والتجمعات البشرية على اختلاف نطاقها. والأسدي في هذا القول ليس مبالغا، ألم يقل الاقتصاديون الغربيون إن النقود أحد كبريات المخترعات في التاريخ !! كذلك فقد أشار إلى أهم الوظائف الفنية للنقود من أنها وسيط للمبادلة ومقياس للقيم، ذاكرا بعض خصائصها وهي القوة الشرائية العامة مخالفة بذلك السلع والخدمات [1] .

الفساد النقدي:

المعروف أن النظام النقدي الذي كان سائدًا هو النظام المعدني المرتكز على قاعدة الذهب وقاعدة الفضة، فكانت النقود من الذهب ومن الفضة إضافة إلى العملات المساعدة من المعادن قليلة القيمة.

والقاعدة المتبعة أو التي كان من المفروض اتباعها قاعدة المسكوكات الذهبية والفضية، بمعنى وجود قطع نقدية محددة المقادير والأشكال والقيم، لكن ما كان قائمًا فعلاً غير ذلك تمامًا، فلم يكن هناك وزن موحد لوحدة النقد من دينار أو درهم ولا شكل موحد وجودة ثابتة، بل يمكن القول أن لكل وحدة نقود في ذاتها ووزنها وشكلها وجودتها، مع اتفاقها مع غيرها من وحدات النقود الأخرى في الاسم.

فالجميع يطلق عليه دينارا أو درهما مثلا لكن ما الوزن وما الشكل وما الجودة ؟ لا يتفق في هذا دينار مع دينار ولا درهم مع درهم. يقول الأسدي: ".. من إطلاق التعامل بالفضة المضروبة – المسكوكة – بالضروب المختلفة في المقادير والقطع والأوزان، والمختلفة في النقوش والتصوير والتدوير والكمية والكيفية والتحرير

1) ص ١١٥.

والتعديل والهندام " [١] في ظلّ الفوضى النقدية كيف يجري التعامل وكيف تتم المبادلات وكيف تتساوى الواجبات وتدفع الحقوق !!! يقول الأسدي: ".. إن وقع الإهمال في ذلك، ووضع ما يعمل منه على غير هيئة صحيحة ولا هندام ولا تدوير، بل على مقادير مختلفة في الأشكال والأوزان فهي من أعظم الأسباب في التطفيف والخسران ودخول الخلل " [٢] وقد يقال: إنه في مثل تلك الحال يجري التعاون بالوزن لا بالعدد على نظام المسبوكات، وإذن فلا ضير، ولكن الأسدي رد على ذلك ردا شافيا إذ يقول: إن التعامل النقدي بالوزن في ظل هذا الواقع لم يعالج الأمر، بل زاده سوءا وفتح المزيد من أبواب الفساد والاختلال حيث تمكن الصيارفة من لحاق أكبر ظلم بالناس حيث يغشونهم في الوزن بأن يأخذوا منهم بصنج وموازين زائدة ويدفعوا لهم بصنج ناقصة فيقع الظلم، كذلك فقد فتح الباب أمام غش الفضة وخلطها بمعادن رديئة مما جعل الناس يهربون من التعامل بالفضة، كذلك الحال في الفلوس المصنوعة من النحاس، ومع أن الفساد قد لحق بالذهب أيضًا إلا أنه كان بالفضة أشد مما جعل الناس يمتنعون عن التعامل بالفضة فزاد الطلب على الذهب وزاد ثمنه. وإذا أكرهوا على التعامل بالفضة أو بالنقود الفاسدة " توقفت الأحوال وضاعت الأموال وتغيرت الأسعار وحصل التنازع " [٣] .

ما يراه من إصلاح نقدي:

ذهب الأسدي إلى أن إصلاح النقود يكون بـــ " حسن إقامتها وتعديلها وتناسبها في أعدادها وتشكيلها، وتصحيح تدويرها وهندامها وتقرير قيمتها وأوزانها. فإن تعامل الناس على حساب عددها صح، وتطابق على أوزان القيمة لها، وإن وزنوها طابق ذلك العدد الوزن المفروض لها، فلا يحصل فيها اختلاف ولا إجحاف [٤] .

---

١) ص ١١٦.

٢) ص ١١٨.

٣) ص ١١٨.

٤) ص ١١٩، ١٢٠. يلاحظ أن الأسدي يؤكد على ضرورة العودة إلى ما كان عليه الحال سلفا في ضرب النقود حيث كان الدينار يزن المثقال تماما وكذلك الدرهم يـــزن درهما تماما ومعنى ذلك أن اسم الدينار واسم الدرهم ما كان يطلق إلا على ما زنته دينارا أو مثقالا تماما وما كان زنته درهما. وبهذا يستوي الحال في العامـــل العـــددي أو الوزني فيمكن أن تأخذ خمسة دنانير مثلا عددا ويمكن أن تأخذهم وزنا ولا خلاف بين هذا وذاك. انظر: ص ١٢٥.

أي أنه لا بد من ضبط الوحدات النقدية وتماثلها في الوزن والشكل والمعيار، بحيث لا يغاير درهم درهما في شيء من ذلك.

وقد اقترح أن تتدرج الوحدات النقدية الفضية على النحو التالي: درهم، نصف درهم، ربع درهم، ثمن درهم لتسهيل المبادلات حسب قيمتها وما هو متوفر منها. وأكد الأسدي على أهمية أن يكون " كل من هذه الأصناف الأربعة معتدل التدوير صحيح النقش من الوجهين، فإذا عددنا مائة درهم مثلا ووزناها وجدناها وزن مائة درهم على التحرير، وإذا أخذنا وزن مائة درهم ثم عددناها وجدناها مائة مطابقة لذلك التقدير. وكذلك القول في الأنصاف والأرباع والأثمان، أوزانها مطابقة لعددها، وعددها مطابق لوزنها " [1] .

وبالنسبة للوحدات النقدية الذهبية فقد ذهب الأسدي إلى ضرورة تدرجها هي الأخرى من مثقال لنصف لربع. ورأى أن يكون وزن المثقال درهما ونصفا تماما ويكون المثقال وزن ٢٤ حبة كاملة، وبذلك يطابق العدد الصحيح الأجزاء من غير كسر ولا خلل [2] .

ونادى الأسدي بضرورة إصلاح الفلوس أو العملات المساعدة مؤكدًا على أن تضرب من النحاس الأحمر الجيد الخالص مدورة تامة التدوير معتدلة التقدير ومتدرجة إلى فئات ثلاث، درهم ونصف وسدس، أما الدرهم فيكون له من النحاس وزن ثلاثة دراهم من الفضة وأما النصف فيكون وزنه من النحاس وزن درهم فضة ونصف، وأما السدس فيكون وزنه نصف درهم، وهو أصغر الفلوس ويستخدم في المعاملات قليلة الأهمية [3] .

هذا عن إصلاح النقود من حيث سكّها، وهناك جانب آخر هام تحدث عنه وهو سعر الصرف بينها أو نسبة التبادل. ومعروف أنه في ظل النظام المعدني المزدوج تحتل

---

١) ص ١٢٠.

٢) ص ١٢٩.

٣) ص ١٣١.

هذه المسألة أهمية خاصة، وعدم مراعاتها يحدث اختلالا كبيرًا في النظام النقدي.

ذهب الأسدي إلى أن يكون سعر الصرف بين الدينار " المثقال " والدرهم الفضة هو ١: ٤٠٠ يقول: " ويجهر النداء بأن المثقال بمبلغ أربعمائة درهم، والنصف بمبلغ مائتي درهم، والربع بمبلغ مائة درهم. والفائدة في ذلك كثيرة واضحة من غير خلاف في ذلك ولا إجحاف " [١] .

وبالطبع فقد طالب أن تجمع وحدات النقود المطروحة في التداول ويعاد ضربها بما لها من قيمة حقيقية من غير نقصان ولا ظلم لأحد [٢] .

هذا ما قدمه من مقترحات لإصلاح النقود و لم يفت عليه أن يشير إلى الآثار الإيجابية المترتبة على هذا الإصلاح ومن ذلك:

(أ) سهولة التعامل وانتفاع الناس: ومرجع ذلك معلومية كل من الوزن والعدد، وسواء على الفرد أن يتعامل عددا أو وزنا لا ضير عليه في ذلك. يضاف إلى هذا عدم وجود التطفيف من الموازين، كذلك فإن الفقير يجد غالبا من يتصدق عليه بالنصف والربع والثمن وكذلك الإنفاق على الأولاد، ولا تتوقف المبادلة على وجود الميزان [٣] .

(ب) عدم إمكانية غش العملة: وذلك أن العملة المغشوشة وإن تماثلت مع الصحيحة في بعض المواصفات إلا أنها لا بد وأن تخالفها في واحد أو أكثر من المواصفات. وبعبارة أخرى هناك مواصفات لا بد من توافرها كاملة وهي كمال الاستدارة والوزن المحرر والنقش الكامل. والوحدة المغشوشة وإن شابهت الصحيحة في بعضها إلا أنه من غير الممكن مشابهتها فيها كلها حيث إن المغشوش لا بد أن يكون أكبر في الحجم وذلك إضافة إلى المخالفة في اللون والطعم والرائحة [٤] .

---

١) ما يفهم من كلام الأسدي أن هذا سعر الصرف بين الذهب والفضة. وهذا محل نظر وتحفظ ويعتقد الباحث أن ذلك هو سعر الصرف بين الدينار الذهبي والدرهم من الفلوس ص ١٢٩.

٢) ص ١٢٤، ١٣٢.

٣) ص ١٢٠.

٤) ص ١٢١.

(ج) سلامة التصرفات المالية، إيرادا وإنفاقا: فكل مكلف يعرف بالضبط مقدار ما عليه فيسعى في تحصيله وتوفيره، ولا يتمكن موظف الإيرادات ولا الصيرفي من ظلمه – وهو ما كان يحدث آنذاك – وذلك لتحديد كل من العدد والوزن، وكل منهما يطابق الآخر. ومن حيث النفقات لا يتمكن الصيارفة من العبث بالمرتبات والحقوق بدفعها ناقصة مستفيدين من الفروقات الكثيرة من إلحاق الضرر البالغ بغيرهم [1] .

هذا ما قدمه الأسدي حيال النقود والخلل الذي لحقها وما يراه من علاج لهذا الخلل فهل كرر ما سبق أن قال به المقريزي أم جاء بشيء جديد ؟ بداية فإن دراسة مقارنة لفكر المقريزي ولفكر الأسدي في المجال الاقتصادي عامة وفي المجال النقدي خاصة تحتاج بحثا مستقلا نأمل أن يكون إن شاء اللّه، وإذن فنحن هنا نكتفي بالإشارة المجملة إلى موقف كل منهما من النقود وما اعتراها من خلل.

بإجمال شديد ذهب المقريزي إلى أن الخلل في النظام النقدي تمثل في رواج الفلوس وغلبتها واعتبارها هي النقود وليس الذهب والفضة، وهذا في رأيه قلب الحقائق، وأنه المسؤول عما طرأ من خلل واضطراب في النظام النقدي، ويرى ضرورة العودة إلى الوضع الطبيعي الصحيح وهو اعتبار النقود هي الذهب والفضة فقط، وقصر التعامل بالفلوس " العملات المساعدة " على المعارضات قليلة القيمة [2] بينما ذهب الأسدي إلى أن الخلل الذي طرأ على النظام النقدي تمثل في النقود وفي الفلوس معا من حيث اختلال الوزن وتعدد الشكل وتنوع المعيار بحيث لم يعد هناك وحدة نقد متماثلة في المجتمع بل هي وحدات مختلفة في كل شيء. ويرى ضرورة إعادة ضبط الوحدات النقدية والمساعدة وزنًا وشكلاً ومعيارًا، ومعنى ذلك أن المرئيات مختلفة فهل مرجع ذلك اختلاف الزمن ؟ أم أن الأسدي رأى أن المقريزي أكد على جانب فلم يرد أن يكرر ما قاله، وفضل أن يؤكد على جانب آخر من جوانب الاختلال النقدي ؟ وما نريد

---

١) ص ١٢٢.

٢) إغاثة الأمة ص ٤٧.

أن نقوله في كلمة أن الأسدي لم يكرر حرفيًا ما قاله المقريزي بل أضاف أو ركز على أبعاد جديدة. مع اتفاقهما معا في جوانب نقدية عديدة.

٣ – إصلاح جهاز الأسعار :

من دراسة ما قدمه الأسدي وغيره في هذا الشأن نلاحظ وجود العديد من جوانب الاختلال في جهاز الأسعار، الأمر الذي قام بدور بارز في تفشي ما تفشى من فساد وخراب، وإذا كان هناك من تطلع لتحسين هذا الوضع فلا بد من علاج تلك الانحرافات ومن ذلك:

(أ) منع عمليات الاحتكار والتحجير، فقد كان الأغنياء يمارسون ذلك خاصة في الأقوات طلبا للمزيد من الأرباح متسببين في إحداث الارتفاعات المستمرة في مستويات الأسعار، والتي أضرت كثيرًا بالسكان، خاصة الفقراء منهم. وقد لعب دورًا خطيرًا في إحداث تلك الأزمات واستفحالها أصحاب المطاحن، معتمدين في ذلك على الرشاوى والاستناد إلى أصحاب النفوذ وهكذا اشتعل الغلاء مع توفر القوت، لهذا الفساد في الجهاز السعري [١] كما مورست عمليات احتكار بيع السلعة على أفراد بعينهم من ذوي القدرة والصلة. وشاع ذلك في مختلف السلع الغذائية وغيرها [٢] إذن كان هناك خلل هيكلي في الجهاز السعري ولا مناص من إزالة هذا الخلل.

(ب) منع عمليات السمسرة والوساطات العمالية التي لا مبرر لها، وذلك لما تحدثه من ارتفاع متواصل في الأسعار [٣] ومعنى ذلك كله اتهام السياسة السعرية وضرورة إصلاحها.

٤ – الإصلاح المالي :

اهتم الأسدي كثيرًا بضرورة الإِصلاح المالي خاصة على مستوى الإِيرادات

---

١) ص ١٤٤.

٢) ص ١٤٣.

٣) ص ١٤٣.

العامة، وطالب بإزالة الفساد الذي لحقها من أكثر من جهة، ومن ذلك إلغاء كل الضرائب الظالمة التي عمت كل المعاملات من تجارية لصناعية لزراعية، حيث فرضت الضرائب على عمليات البيع والشراء واستخراج الملح والمعادن المختلفة، وقد اهتم الأسدي بإبراز الأثر السعري لتلك المكوس ومدى إسهامها في الارتفاعات المستمرة في الأسعار [١] وخاصة أنه لم يكن هناك اتفاق رشيد لحصيلتها يجب أثرها السعري. كذلك طالب بإلغاء ما كان يعرف بالحمايات حيث يحتمي بعض الأفراد من الظلم بالظلم مضطرا إلى دفع الإتاوات [٢] ومن ذلك أيضًا المطالبة القوية بإلغاء الإقطاع بهذا النظام الجائر الذي كان يطبق من خلاله، والذي يعتبر في نظر الأسدي المسئول الأول عن وجود واستفحال مشكلة الاقتصاد المصري في ذلك العصر [٣] .

٤ – تخطيط الاستهلاك القومي :

من الملاحظ أن التضخم النقدي الذي تجسد في الارتفاع المتزايد في مستويات الأسعار كان سمة هذا العصر، ومرجعه عوامل عديدة أشار إليها الأسدي كما نبه على مخاطر التضخم وما يجلبه من مضار خاصة لبعض فئات الشعب. ومن الطبيعي أن علاج ذلك إنما يكون من خلال الإصلاحات المتعددة والتي تستأصل جميع تلك المفاسد والانحرافات، ومع ذلك فقد قدم الأسدي إجراءً عمليًا محددًا يمكن من خلاله وحده أن يزول التضخم أو تقل حدته، وذلك بالقيام بتخطيط الاستهلاك من السلع الأساسية وخاصة الأقوات ولا سيما القمح، كيف ذلك ؟ يجري التحديد الدقيق لمقدار ما تحتاجه البلاد في العام من الأقوات بشكل مفصل وموزع على المناطق والبلدان المختلفة، ثم ينظر في مقدار القوت الناتج في ذلك العام من كل إقليم فيعزل منه مستلزمات الإنتاج، ثم يعزل ما يحتاج إليه خلال العام ليوزع على أصحابه بالسعر العادي، وما زاد على ذلك يعرض للبيع فورا بالسعر الحاضر. وقد أشار الأسدي إلى

---

١) ص ١٣٨.

٢) صفحات متكررة.

٣) ص ٧٣.

أنه لو تم ذلك لهبط سعر القوت حيث لن يندفع الناس للشراء بهدف التخزين لإيمانهم بتواجد السلعة طوال العام [1] هنا نلمح بذور نظرية التخطيط الاقتصادي كما نلمح معرفة طيبة بجوانب نظرية الثمن. وينقل لنا أنه تمت دراسة ميدانية في هذا الشأن تبين منها أن حاجة القاهرة ومصر لا يقصد بمصر القطر بل تلك المدينة التي كانت جد معروفة بحدودها آنذاك – في اليوم من القمح ألف إردب، أي أن الاحتياج في العام الهجري ٣٦٠ ألف إردب، وقد تحفظ الأسدي على تلك الدراسة، ومع ذلك فقد أشار إلى أن تلك الاحتياجات يمكن سدها من إنتاج كورة واحدة من كور الديار المصرية التي تبلغ ٨٤ كورة [2] .

وقد ذكر لنا الأسدي بعض الإحصائيات الاقتصادية المتعلقة بمستويات الأسعار وما طرأ عليها من اختلال في النسب التي كان المفروض أن تظل قائمة ومن ذلك أنه إذا كان سعر الإردب دينارًا ذهبيًا يكون الرطل من الخبز بدرهم من الفلوس، ويكون السعر وسطا – عاديا – وإن كان دينارين يكون رطل الخبز بدينارين ويكون السعر غلاء وإن كان بأقل من دينار فبحسابه، ويكون السعر رخاء ثم يعلق قائلا: لقد حدث في بعض الأوقات أن هبط سعر الإردب كثيرًا ومع ذلك لم يهبط سعر الخبز عن درهم أبدا بل وصل في بعض الحالات إلى ثمانية دراهم مع كثرة وجود الغلال واحتجارها واحتكارها. ومع ذلك أن المشكلة وإن لعب العرض فيها دورًا جزئيا إلا أنها في حقيقتها مشكلة سياسية اقتصادية فاسدة [3] وهنا نلمح أيضًا بذور استخدام الإحصاء الاقتصادي في الأبحاث الاقتصادية واستخدامه أداة صريحة في تحديد المشكلة وتحليلها.

هذه هي خطة الإصلاح التي قدمها الأسدي بعناصرها المختلفة ولم يفت عليه أن يوضح أهمية الأخذ بها ومغبة عدم تنفيذها، حيث تزداد المشكلة الاقتصادية حدة مما يعرض البلاد للكثير من المخاطر أو يزيد منها ومن ذلك:

---

١) ص ١٤١.

٢) ص ١٤٣.

٣) ص ١٤٣.

(أ) المجاعات والأوبئة ونقص السكان.

(ب) الهجرة والهروب من البلاد.

(ج) الثورات والحروب الأهلية.

(د) وقوع العالم الإسلامي في قبضة العالم الغربي. وقد أشار إلى ذلك إشارة واضحة حيث بين أن فساد الأوضاع الداخلية كان العامل الأكبر في اعتداءات الغرب المتكررة على البلاد الإسلامية والسيطرة على بعضها.

فكر الأسدي: سماته وتقويمه

بعد أن عرضنا الفكر الأسدي حيال مشكلة الاقتصاد المصري في عصره من حيث تشخيصها وتحديدها وتفسيرها وتقديم ما يراه من علاج لها يمكننا الآن التعرف على سمات هذا الفكر وخصائصه، كما يمكننا إجراء تقويم له من الناحية الشرعية والناحية الاقتصادية.

السمات والخصائص :

اعتمد الأسدي في دراسته منهجا علميًا سليمًا يقوم على التشخيص الدقيق للمشكلة ثم تحليل عواملها وأخيرا تقديم ما يراه من علاج لها. مدعما كلامه ببيان واضح لأهمية وخطورة المشكلة من جانب وأهمية ما يقدمه من علاج لها من جانب آخر، مستخدما في ذلك بعض الإحصائيات وقد انطلق في بحثه هذا من الإيمان ببعض القوانين الأساسية في البحث العلمي خاصة في المجال الاجتماعي، ومن ذلك قانون السببية، فهناك أسباب ومسببات تربط الظواهر. بعضها بالبعض [1] وكثيرًا ما نراه يؤكد على ذلك: " لو ارتفعت العلة ارتفع المعلول " [2] كذلك قد استعان بالأداة التاريخية مستقرئا منها الوقائع والحوادث التاريخية الكبرى مستخلصا منها دلالاتها ومضامينها.

---

١) ص ٩٦، ١١٢، ١٣٤.

٢) ص ١٢٣.

ثم إن فكره يجمع بين التحليل أو النظرية وبين السياسة، أو بعبارة أخرى يجمع بين المقولات الوضعية والمقولات المعيارية فهو يصف الواقع ويفسره ويستخرج روابطه وعلاقاته ثم يشير بما ينبغي أن يكون.

ويلاحظ القارئ له أن تداخل وتشاجر العوامل ذات الطبائع المختلفة السياسية والاجتماعية والاقتصادية كانت واضحة كل الوضوح في فكره سواء على مستوى الأسباب أو على مستوى جوانب العلاج، أي ضرورة البحث عن العوامل المتعددة عند تحديد وتفسير المشكلة وكذلك عند تقديم علاج لها. وقد حمل العلماء وأهل الفكر مسئوليتهم كاملة عن سلامة الوضع أو اختلاله من خلال مواقفهم من الحاكم ونظام الحكم [1] .

ومما يلاحظ عليه أيضًا أن فكره يتفاعل مع الواقع لا بالمباركة بل بالدعوة إلى تغييره وقد آمن بالتغيير التدرجي المنظم وليس بالثورة والانقلابات.

وأخيرًا فإنه في كل آرائه نجد الشريعة تشع والعامل الديني يمارس دوره مما سنفرد له فقرة قادمة.

التقويم الاقتصادي :

١ – على مستوى الاقتصاد الوضعي: عاش الأسدي في القرن الخامس عشر، وهو القرن الذي يعتبر نهايات العصور الوسطى بالنسبة لأوربا.

وإلى تلك الحقبة لم نعثر في تاريخ الفكر الاقتصادي الوضعي على شخصية انبرت لدراسة مشكلة اقتصادية قومية ذات أبعاد مختلفة مقدمة ما تراه من علاج لها، كما لم نجد من يناقش ويحلل بعض الأنظمة والتنظيمات والسياسات الاقتصادية؛ مالية أو نقدية أو تجارية أو إنتاجية أو سعرية. إلخ مثل قضية الضرائب والرسوم الجمركية والنفقات العامة والنقود والأسعار. والإِنتاج الزراعي، مبرزا جوانب الاختلال فيها مؤكدًا الآثار التدميرية لها، مشيرًا إلى ما يراه من علاج. لكنا وجدنا ذلك كله لدى

---

١) ص ١٠٢.

الأسدي وغير خاف مدى ما تمثله تلك القضايا من أهمية محورية في الفكر الاقتصادي الحديث.

ولا ندعي أن الأسدي قد قدم كل شيء في تلك القضايا والمسائل كما تعهدها في الفكر المعاصر، ولا يطلب من الأسدي أن يقدم ذلك وهو ابن القرن الخامس عشر ونحن أبناء القرن العشرين، لكنه على مستوى عصره وزمانه قد تفوق كثيرًا في كثير من أفكاره.

و لم يظهر في أوربا أناس على شاكلته من دعاة الإِصلاح إلا خلال القرن الثامن عشر والتاسع عشر، وإن كان قد تميز عليهم في تخير الأسلوب العملي الممكن والفعال [1] .

٢ – على مستوى الفكر الاقتصادي الإِسلامي: يعد الأسدي أحد القلائل الذين كرسوا كل جهودهم لدراسة المشكلات القومية ذات المظاهر والأبعاد الاقتصادية مع تقديم حلول لها. بل لا نبالغ إن قلنا إنه كان رائدًا في هذا الاتجاه، وهذا شيء كان ينقص الفكر الإِسلامي السابق إلى حد كبير وربما يكون من الاستثناءات في ذلك أبو يوسف من خلال كتابه الخراج، لكن يبقى للأسدي ميزة أخذ المبادرة والقيام بها من تلقاء نفسه بينما كان عمل أبي يوسف استجابة وتلبية لطلب الخليفة.

ومعنى ذلك أن الأسدي يعد رائدا في اتجاه فكري إِسلامي تمثل في مواجهة الانحراف القوي بصوره المختلفة مواجهة علمية موضوعية من خلال ما قدمه من دراسات وأبحاث تطبيقية، مشاركًا له في ذلك المقريزي المعاصر له. ولو أردنا إلقاء نظرة على تسلسل المناهج الفكرية لدى المسلمين من خلال عينة منها لا يمكن القول إن الفكر الإِسلامي في عمومه وقبل ابن خلدون كان معياريا، وبابن خلدون أصبح وضعيا، ثم جاء الأسدي فأكد على البعد التطبيقي الذي يتعامل مع مشكلات عملية قائمة. ومما يلفت النظر في منهجه تأكيده على إمكانية العلاج وعدم استحالته [2] .

---

١) ص ٥١.

٢) ص ٩٦.

التقويم الشرعي :

مما يسجل للأسدي عدم خروجه بأي شكل من الأشكال عن الأحكام والمبادئ الشرعية بل إن العامل الديني كان أثره بارزا في فكره وآرائه كل البروز. وعلينا أن نسارع فنزيل وهما قد يعلق بأذهان البعض من أن غلبة الطابع الديني على الرأي العلمي قد يحسب عليه وليس له، إن ذلك إن صح بالنسبة لأي دين إلا أنه لا يصح بالنسبة للإسلام، وهذه قضية تحريرها قد يخرجنا عن غرضنا، لكن ما يهمنا أن نوضحه أن العامل الديني كان واضحا أو بمعنى أصح موظفا توظيفا حسنا لدى الأسدي، من حيث الاستفادة بمقولاته ومصطلحاته وتحليلها التحليل العلمي السليم الذي يبرز مضامينها الحقيقية. فمثلاً تراه يتأثر كثيرًا بالمصطلح القرآني " تفقد الرعية " وكذلك مصطلح الأمانة ومصطلح العدل، ويجسد مضامينها خاصة في مجال العمل الحكومي وقد برهن الأسدي بأسلوب علمي على أن تردي الأوضاع مرجعه الانحراف عن تعاليم الدين في مجال السياسات المختلفة. يضاف إلى ذلك استخدامه لمصطلح العمران والعمارة ولمصطلح التخريب والفساد وكلها مصطلحات إسلامية، كذلك نجد خواتم الفقرات وثناياها تتلألأ بآيات قرآنية وأحاديث نبوية. والمهم في الأمر كله استخدام تلك النصوص استخداما صحيحا في موطنها السليم مع عدم ليها وتطويعها وتحميلها بما لا تحتمله وبعبارة أخرى لقد برهن للقارئ من خلال دراسة علمية تطبيقية على صحة وسلامة المقولات الإسلامية خاصة في المجال الاجتماعي والسياسي والاقتصادي.

أهم السلبيات في فكر الأسدي :

١ – من حيث الأسلوب والصياغة نجد أسلوبا يميل إلى حد كبير للسجع الذي كثيرًا ما يكون على حساب وضوح المعنى. كما أن اللغة فيها جانب من الركاكة.

٢ – هناك بعض المبالغات في مواصفات المسؤول الذي رفع إليه الكتاب. وربما كان الدافع على ذلك هو تمرير مقترحاته.

٣ – لم يميز بدقة ووضوح بين جوانب وأبعاد المشكلة ومظاهرها وبين عواملها ومسبباتها، فأحيانا ما تراه يكرر مقولاته نفسها تحت عناوين مختلفة.

٤ – وربما كان من أهم ما يؤخذ عليه عدم تضمين مذكرته الإشارة الواضحة إلى ما هناك من إسراف وتبذير يصل إلى درجة السفه في الإنفاق الحكومي على اختلاف طبقات الحكام والمسئولين وأهمية التخلص من هذا السلوك المنحرف والتحذير من خطورة الآثار المترتبة عليه.

٥ – عدم اهتمامه بالأجهزة والمؤسسات التي تتولى تنفيذ ما ذهب إليه من إصلاح.

وبعد فهذه دراسة لمفكر إسلامي من خلال ما قدمه في كتاب له من فكر وآراء – بشأن المشكلة الاقتصادية التي كان يمر بها الاقتصاد المصري خلال القرن الخامس عشر.

أرجو أن تكون قد حققت هدفها بالتعريف بأحد رواد الفكر الاقتصادي الإسلامي بغير إفراط ولا تفريط، ونحن نعي حق الوعي أن مثل تلك الدراسات في حاجة إلى معرفة واضحة بالواقع الذي عاش فيه المفكر الأمر الذي لم يتيسر للباحث بالقدر الكافي مما قد يكون له أثر على قدرة الدراسة في التعرف الوثيق على هذا الفكر.

والله سبحانه وتعالى أعلى وأعلم.

العقد الوسيم

في أحكام الجار والمجرور والظرف

وما لكل منهما من التقسيم

تأليف

صلاح الدين صلاح بن الحسين بن يحيى بن علي

الأخفش الصنعاني

المتوفى سنة ١١٤٣ هـــ / ١٧٣٠ م

تحقيق ودراسة الدكتور

صالح بن سليمان العمير

الأستاذ المشارك بقسم اللغة العربية

بكلية الآداب – جامعة الملك سعود بالرياض

مقدمة

الحمد لله الذي بفضله تتم الصالحات والصلاة والسلام على الهادي البشير أفصح من نطق بالضاد، معجزته القرآن بما فيه من فصاحة وبيان، وسمو بالنفس البشرية عن الرذائل والهوان. أما بعد:

فإن موضوع هذا المصنَّف من أهم الموضوعات التي تشرئبُّ لها أعناق الدارسين، وترغب في الازدياد منها، فأحكام الظرف والجر والمجرور ومعرفة المتعلق ونوعه وموضعه كل ذلك محل خلاف وجدل، ولا يحسن معرفته إلا من أدام النظر في ما كتب حوله، وتأمل في ذلك، وقد جرى الخلاف فيه في عدد من آيات الذكر الحكيم والحديث الشريف وكلام العرب، وتصدى لذلك الفحول في كتب التفسير ومعاني القرآن وإعرابه. وتناثرت مسائله في كتب النحو، واستأثرت من ابن هشام بالباب الثالث من المغني، وبالباب الثاني من مقدمة الإِعراب؛ ومن السيوطي بمبحث مستقل في الأشباه والنظائر.

وقد أدلى مؤلف هذا الكتاب بدلوه، وجمع مباحثه من عدة أماكن فجاء بالنافع المفيد وقرّب البعيد، فعل ذلك في وقت كسدت فيه سوق العلم، وقل العلماء، وأوصدت أبواب التأليف إلا ما ندر. لذا فإن أهمية هذا الكتاب كونه ألف في زمن متأخر، فمن خلال هذا المؤلَّف وأمثاله نتعرف على حال القرنين الحادي عشر والثاني عشر الهجريين من الناحية العلمية وحركة التأليف قوة وضعفا، كثرة وقلة.

والمطلع على نشاط علماء تلك الحقبة يدرك أن هذه الفترة من تاريخ المسلمين حقبة لا يستهان بها، فأهل تلك الحقبة حرصوا على طلب العلم ونشره، ووصل حاضرهم

بماضيهم، ولا يعيب تلك الفترة إلا جهل العامة، وتردي أسلوب المتعلمين لأسباب متنوعة معروفة، ولكن طلاب العلم لم يقصروا في أداء واجبهم، تشهد بذلك آثارهم. فجزاهم اللّه لقاء ما قدموا للأمة خير الجزاء. إنه ولي ذلك والقادر عليه.

صالح بن سليمان العمير

الأستاذ المشارك بقسم اللغة العربية

بكلية الآداب – جامعة الملك سعود

التعريف بالمؤلف

اسمه ونسبه : صلاح بن حسين بن يحيى بن علي الصنعاني ، الشامي [1] الملقب بالأخفش. قيل: إن السادة المعروفين ببيت الأخفش في صنعاء ينسبون للعلامة محمد الملقب بالأخفش لتبحره في علوم العربية، وهو ابن الحسن بن محمد من سلالة الإِمام الهادي يحيى بن الحسين الحسيني [2] .

مولده ومتوفاه :

لم تشر المصادر التي ترجمت له إلى تاريخ ولادته وليس هناك ما يشير إلى تاريخ تقريبي لولادته.

أما وفاته فقد كانت يوم الأربعاء السابع والعشرين من شهر رجب سنة ١١٤٢ هـ / ١٧٣٠ م [3] وذكر الزركلي أن وفاته كانت سنة ١٢٤٣ هـ - ١٧٢٧ م [4] وهذا وهم منه [5] .

وقد شيع جنازته خلق كثير، فحدث زحام على جنازته، وغلقت الأسواق [6] .

ثقافته ومؤلفاته :

طلب العلم على مشايخ عصره من علماء صنعاء، منهم العبالي المشهور، والقاضي محمد إبراهيم السحولي، والقاضي علي بن يحيى البرطي وغيرهم [7] وبرع في علوم

---

١) لقب أحد أجداده بالشامي، لانتقاله من بدران إلى بلاد خولان العالية. انظر: نيل الحسنيين ٩٢.

٢) نيل الحسنيين ٩٢، وانظر: الأعلام ٢٠٧/٣.

٣) انظر: هدية العارفين ٤٢٧/١، وإيضاح المكنون ٤٧٦/٢، والبدر الطالع ٢٩٧/١، ومعجم المؤلفين ٢١/٥، ونيل الحسنيين ٩٢.

٤) الأعلام ٢٠٧/٣.

٥) فشيخه الخولي توفي سنة ١١٠٩ هـ، وشيخه البلطي توفي سنة ١١١٩ هـ، ثم إن مؤلفه هذا فرغ من تأليفه سنة ١١٣٥ هـ.

٦) البدر الطالع ٢٩٧/١.

٧) المرجع السابق ٢٩٦/١.

العربية ونحوها وصرفها ومعانيها وبيانها، والأصول [1] وكان على مذهب الجايردية من الزيدية، ثم تحول إلى مذهب الصالحية [2] تولى إمامة الناس في الجامع الكبير بصنعاء [3] وأقبل عليه الطلاب فاستفاد منه خلق كثير وله من المؤلفات:

١ - رسالة في الصحابة سلك فيها مسلك التتريه لهم، وقد أثارت هذه الرسالة حقد بعض معاصريه فحاول هدم ما بناه الأخفش [4] .

٢ - عجالة الجواب في شأن معاوية ابن أبي سفيان.

٣ - هداية المسترشدين إلى علوم المجتهدين.

٤ - نزهة الطرف في الجر والمجرور والظرف.

٥ - العقد الوسيم في أحكام الجار والمجرور والظرف وما لكل منهما من التقسيم [5] .

وهو موضوع هذا البحث.

وغلط الأستاذ رضا كحالة فنسب له: إرسال الذؤابة بين جنبي مسألة الصحابة [6] والحق أن هذه الرسالة ألفها عبد اللّه بن علي الوزير في الاعتراض على رسالة الأخفش في تتريه الصحابة [7] وقد كثر الحاقدون عليه لما تمتع به من علم وزهد وسمعة حسنة، وتتريه للصحابة عن السب والانتقاص [8] .

مكانته وأخلاقه وصفاته :

بلغ مترلة عالية في بلاده، فكان له شهرة عظيمة في صنعاء وما جاورها، وضرب به المثل في الزهد [9] وكان لا يأكل إلا من عمل يده، كان يعمل القلانس ويبيعها،

١) المرجع السابق.

٢) هدية العارفين ٤٢٧/١، ومعجم المؤلفين ٢١/٥.

٣) البدر الطالع ٢٩٦/١، وهدية العارفين ٤٢٧/١.

٤) البدر الطالع ٢٩٧/١.

٥) انظر: البدر الطالع ٢٩٧/١، وهدية العارفين ٤٢٧/١ والأعلام ٢٠٧/٣، ومعجم المؤلفين ٢١/٥.

٦) معجم المؤلفين ٢١/٥.

٧) انظر: البدر الطالع ٢٩٧/١.

٨) المصدر السابق ٢٩٦/١، ٢٩٧.

٩) البدر الطالع ٢٩٦/١، وانظر: نيل الحسنيين ٩٢، والأعلام ٢٠٧/٣.

ويأكل من ثمنها ولا يقبل من أحد شيئًا، وكان يؤم الناس بمسجد داود بصنعاء، ثم أم الناس بالجامع الكبير فيها. ثم عاد لإمامة الناس بمسجد داود لأسباب [1] وكان له مواقف جيدة في إنكار المنكر، لا يخاف في اللّه لومة لائم، وكان مقبول القول مهيب الجانب وكان ينفر ممن يعظمه أو يطريه [2] حريصا على الاعتدال مدافعا عن الصحابة الأخيار، داعيا إلى تنزيههم وعدم التعرض لهم، وقد لاقى في سبيل ذلك أذى من بعض معاصريه [3] .

وكان يرد على من قال إن علم المنطق من جملة علوم الاجتهاد، وله نظم جيد من ذلك منظومته الطويلة التي ذكر فيها علوم الاجتهاد، ومطلعها:

بتحـــــميدك اللهـــــم فـــــي البـــــدء أنطـــــق وإن لـــــم يقـــــم منـــــي بحمـــــدك منطـــــق [4]

القيمة العلمية لهذا العمل :

تناول المؤلف في كتابه أمرين مهمين، أولهما أحكام الظرف والجار والمجرور، وقد حاول أن يلم بهذا الموضوع، وأن يستقصي هذه الأحكام ويجمع ما تفرق منها في عمله هذا، وقد حالفه التوفيق في هذه الناحية، لكنه مال إلى الإيجاز وعدم البسط، مما احتاج معه عمله إلى تفسير وتذليل، كذلك كان أسلوبه في التأليف غير موفق، ومرد ذلك للعصر الذي ألف فيه الكتاب، فكان يتعمد السجع ويخضع له التأليف في النحو، وكأنه يخطب في جَمْعٍ أو يعظ جماعة.

وثاني هذين الأمرين حديثه عن أحكام الظروف وحدها، من حيث التعريف وعدمه، ولزوم الإضافة وعدمه، وتناوله الغايات منها.

وفي رأيي أنه لو اقتصر على الشق الأول، وراعى فيه حسن العبارة، وحرص على بسطه لكان عمله أكثر جدوى ونفعا؛ وذلك لأن ما يتعلق بالظروف من هذه الناحية عالجته كتب النحو في مباحث كثيرة في مباحث المفعول فيه، وفي مباحث الإضافة، ولم يأت بجديد في هذا.

---

١) البدر الطالع ٢٩٦/١، وانظر: نيل الحسنيين ٩٢.

٢) البدر الطالع ٢٩٦/١.

٣) المصدر السابق ٢٩٧/١.

٤) المصدر السابق.

وإلى جانب أهمية موضوع أحكام الظرف والجار والمجرور فإن هذا العمل وأمثاله يعد وثيقة تاريخية لمعرفة أسلوب التأليف في ذلك العصر المتأخر من عصور أمة الإسلام، نتعرف من خلالها على العصر وأهله، وتدلنا على أن أسلوب التأليف لم ينقطع وأنه واكب التعليم في المساجد والكتاتيب، وأن المعلم غالبا ما يترك آثارا تخلد ذكره، وهذه الآثار غالبا ما تكون جمعا أو تعليقات أو حواشي على بعض الكتب المؤلفة في عصر المؤلف، والعصور القريبة منه.

ومهما يكن من أمر فإن هذا المؤلَّف – على ما فيه من علات – يفتقر إليه دارس النحو والمشتغل بعلوم بالقرآن لما فيه من حصر لأحكام الظرف والجار والمجرور، تلك الأحكام التي يحتاج للغوص على أسرارها المتخصصون.

ثم إنه سجل أمين لما كان عليه علم النحو وغيره من العلوم في فترة تكاد تكون مجهولة المعالم في حياة أمتنا.

وقد نال هذا الكتاب عناية فائقة من العلماء، فشرحه كل من الكوكباني (١١٣٥ هـ – ١٢٠٧ هـ) وأحمد بن القاسم بن أحمد الشمط، وشارح مجهول. كما نظمه عالم لم يستدل على اسمه.

خطته وأسلوبه في المعالجة :

ابتدأ المؤلف بالعنوان، وهو عنوان طويل، وثنى بمقدمة مبنية على السجع أشاد فيها بمؤلَّفه، وبين فيها أنه انتقاه من عدة مصادر، كما أوضح أنه أوجزه إيجازا من غير تقصير. وهذا الإيجاز ألجأني إلى تعليقات كثيرة اقتضت مني وقتا طويلا في البحث والتنقيب، أرجو أن أكون قد وفقت في البيان والتوضيح. ثم انتقل المؤلف إلى الحديث عن الظرف والجار والمجرور مبتدئا بتعريف الظرف. وبين أن بحثه منحصر في مقصدين، وتحت كل مقصد فصول.

وكان مهتما بذكر الإيراد، والخلاف وله اختيارات، وقد يشير إلى لغة الحجاز وتميم. وشواهده من القرآن، ويلي ذلك الشعر من غير نسبة، والغالب أنه يجتزئ من البيت بموضع الشاهد. وقد يستبدل المثال المشهور بآخر لتحقيق السجعة ونحوها.

كقوله: رجل في الصلاة فله صلة. بدل قول النحاة: رجل في الدار فله درهم. ويستخدم للعَلَم أكثر من لقب، كالرضي ونجم الأئمة، ومثله السعد والعلامة الثاني. وليس دقيقا في نقل النصوص فكثيرا ما يقول: " قال فلان، ولا يورد عبارته كما هي.

مصادره :

لم يصرح بكل من استفاد منه في القسم الأول من المخطوطة، وقد نقل من الكافية و شَرْحِهَا للرضي، وأشار إلى ابن هشام وغيره، ولكن الدارس لا يستطيع تحديد مصدر واحد أو عدة مصادر معينة اعتمد عليها المؤلف، إلا أن أكثر إحالاته كانت على الرضي، والسعد التفتزاني.

أما القسم الخاص بالظرف من حيث التصرف وعدمه والصرف وعدمه وما إلى ذلك فقد اعتمد فيه على شرح الكافية للرضي، والتسهيل أو أحد شروحه. ولم يصرح بالتسهيل، ولا بشرح من شروحه، ولكن بعض عبارات مأخوذة من ابن مالك. لذا أحلت على التسهيل والمساعد في ذلك كثيرًا.

النسخ المعتمدة في التحقيق :

اعتمدت في إخراج هذا الكتاب على نسختين خطيتين هما:

النسخة (س) نسخة خطية موجودة في جامعة الملك سعود بالرياض، رقم الحفظ ٢٢٠١÷ ٣ م ضمن مجموع، تقع في ست ورقات من ١٣٩ – ١٤٤، وتتراوح الأسطر في الصفحة بين ٢٦ و ٣٣ سطرا، ومتوسط عدد الكلمات في السطر اثنتا عشرة كلمة. ومقاسها ٢٤ × ١٧ سم.

كتبت بخط معتاد واضح، التزم الناسخ فيها نظام التعقيبة، تتخللها قصاصات من الورق تحمل بعض التعليقات، وعليها تعليقات، وبهامشها حواش ونقول. وعليها تمليك باسم كاتبها: علي بن محمد الشامي. وكان فراغه من كتابتها يوم الجمعة التاسع والعشرين من شهر ربيع الأول سنة ١٣٢٨ هـــ.

والنسخة (ص) وهي نسخة خطية محفوظة في جامع صنعاء تحت رقم ٧٥ ضمن مجموع، عدد أوراقها اثنتا عشرة ورقة من ٧٥ – ٨٦ تتراوح الأسطر في الصفحة بين

١٦ و ٢١ سطرا. ومتوسط عدد الكلمات في السطر تسع كلمات، ومقاس الصفحة ٢٤ × ١٨ سم. وكتبت العنوانات بالحمرة، وعليها تعليقات قليلة، وبهامشها حواش.

كتبت بخط النسخ المعتاد من نسخة نقلت من الأم المقروءة على المصنف. وبآخرها مقابلة على الأم سنة ١٣٥٧ هـ.

و لم أتخذ واحدة منهما أصلا، لعدم تميز واحدة منها على الأخرى، ولأنهما انحدرتا من أصل واحد، وعليهما تعليقات وحواش موحدة تقريبا فهما فرعان لأصل واحد. وفيهما معا أخطاء في الرسم، وإهمال نقط بعض الحروف.

عملي في التحقيق :

حاولت أن أخرج النص كما أراده له مؤلفه متبعا الوسائل المُعِينَةَ على ذلك، وقد استخدمت علامات الترقيم المستخدمة في التحقيق. وخرجت الآيات القرآنية وأتممت الشواهد الشعرية ونسبتها، ثم قمت بتخريجها، وحرصت على تخريج نصوص الكتاب ونقوله، وعرفت بالأعلام الوارد ذكرهم في المخطوطة تعريفا موجزا جدًّا؛ لئلا أضخم حجم هذا العمل. وعلقت على ما احتاج إلى تعليق، ثم ختمت هذا العمل بقائمة المصادر والمراجع. وما توفيقي إلا بالله عليه توكلت وإليه مآب.

حمدا للرافع لذي الدراية العلاَّم، وشكرا للناصب للهداية الأعلام، والصلاة والسلام على المعرب عن الصواب [1] في الكلم والأفعال، وعلى نحاة نهجه من الأصحاب والآل.

وبعد :

فهذا [2] عقد لا يعرف نظيره في مؤلّف، وسمط لا يوقف على مثل نضاره [3] في خزانة من ألّف، يشتمل [4] من أحكام الجار والمجرور والظرف على ما يترل مترلة السواد من الطرف. إن شان فرائدَه وناظمَها القصرُ والقصور فقد زانها التقاطُها من درر بحور [5] فهي قصيرة في التحقيق، طويلة وكثيرة وإن تراءت قليلة، أعيذها بتمائم توام الكلم من عين حاسد، وأجيرها برواجم النجوم من لسان ذي الدين الفاسد. والمقصود بها ضبط ما شرد، ومن اللّه التوفيق والمدد.

الظرف :

هو الاسم المذكور لإفادة وقوع حدث فيه. ولم أقل كالكافية: [6] ما فُعِل فيه فعل مذكور، للسلامة من [7] الإيراد، والاستراحة من الدفع بالقيد المراد. ولا منصوبا بتقدير في. لنحو ما اعتبره صاحبها [8] لا جريا على اصطلاحه

---

١) في س: النواصب.

٢) في س: فهذي. وكتابة الألف على هذه الصورة تكاد تكون مطردة في هذه النسخة.

٣) في س: نظائره.

٤) في س: شمل.

٥) في س: وبحور.

٦) يعني كافية ابن الحاجب انظر: ص ١٠٠ منها.

٧) في س: عن.

٨) هو ابن الحاجب: أبو عمرو عثمان بن عمر بن أبي بكر الدوني ثم (٥٧٠ – ٦٤٦ هـ) ألف في النحو والصرف والفقه. انظر: وفيات الأعيان ٢٤٨/٣ – ٢٥٠، وشذرات الذهب ٢٣٤/٥ – ٢٣٥. في حد المعرب. فحدده عنده: المراكب الذي لم يشبه مبني الأصل. الكافية ص ٦٠. وانظر: الإيراد على ابن الحاجب في شرح الكافية للرضي ١٨٢/١ – ١٨٤، والفوائد الضيائية للجامي ٣٦٨/١ – ٣٦٩.

المستغرب [1] وكثيرا ما يطلق على المجرور مع ما يجره من الحروف [2] قال الرضي [3] لأن كثيرًا من المجرورات ظروف [4] وعلى ما يشملهما [5] وهو معروف [6] فحيث اقترنا أريد بكلّ معناه. وإن أفرد الظرف شمل شريكه وأخاه، وأما الاكتفاء (عنه [7]) بذكر أخيه فلا يستغني الظرف عن النظر فيه. وقد قضى بذلك ظاهر من قال [8] في تشبيههما بالقول النفيس، وقال: هما كما قال في الفقير والمسكين ابن إدريس [9] وإن اجتمعا افترقا، قلت: ما أبدع اجتماع الافتراق، وافتراق الاجتماع معا.

ثم البحث هنا عن معظم حكمه العام، وحكم أخيه المشارك له في الأحكام، وما لكل من الأقسام، فانحصر في مقصدين:

المقصد الأول في الحكم العام . وفيه فصول:

الأول : لما كان [10] لإِفادة وقوع عامله فيه، والجار للإِفضاء بفعل أو معناه إلى ما

١) لعله يشير بذلك إلى اعتراض الرضي (١٦/١) على ابن الحاجب في حدوده.

٢) انظر: الأصول ٦٣/١، والكشاف ٤٧/١، والمساعد ٣٣٦/١، وشرح الفريد للعصام ١٧٧.

٣) ذكر الرضي ٩٢/١ أن الجار جار مجرى الظرف فهو ظرف اصطلاحا، وانظر: حاشية السيد الجرجاني على الكشاف ٤٨/١، وشرح الفريد ١٧٩.

والرضي هو رضي الدين محمد بن الحسن الإستراباذي (ت ٦٨٦ هـ) انظر: بغية الوعاة ٥٦٧/١ – ٥٦٨ وكشف الظنون ١٣٧٠/١ هـ.

٤) وفي المساعد ٢٣٦/١ – ٢٣٧ " إذ كل حكم ثبت للظرف ثبت للجار والمجرور. انظر: حاشية الدسوقي على شرح السعد ٥٥/١.

٥) في ص: شملهما.

٦) في الحاشية: كقولهم: يجوز تقديم الظرف على عامله الضعيف، لأن الظرف تكفيه رائحة الفعل، وقولهم: الحمد مبتدأ خبره الظرف، أي لله.

٧) زيادة من ص.

٨) في الحاشية هو الشيخ عبدالرؤوف الحاشاني شيخ بن علان المكي.

٩) هو الإِمام الشافعي رحمه اللّه. وما أملاه بإملائه في مجالس التدريس: إن افترقا اجتمعا. في ص: إن اجتمعنا افترقا وإن افترقا اجتمعنا، انظر: المقولة في حاشية الدسوقي على شرح السعد ٥٥/١.

١٠) الضمير المستتر في كان يعود إلى الظرف.

يليه [١] لم يكن لهما – غالبا – بد من متعلق: مصدر [٢] أو ما هو منه [٣] مشتق. أو ما يتضمن معناه [٤] المحقق. وفي تعلقه [٥] بالناقص والجامد ومعنى النفي [٦] بحث: الأظهر (أنه [٧]) يتعلق [٨] .

وقولنا: " غالبا " للاحتراز عن الزائد [٩] ولعل، ولولا [١٠] قيل: وكذا الكاف [١١] وحشا وخلا وعدا [١٢] .

والمختار في رب أنها كذلك. وفاقا لابن هشام [١٣] وخلافا للجمهور [١٤] .

---

١) انظر: الكافية ٢١٥.

٢) قال ابن مالك في عامل الظرف:

فانصبه بالواقع فيه مظهرا *** كان وإلا فانوه مقدرا

والواقع فيه الحدث، ويعمل فيه كذلك الفعل والوصف. قال ابن مالك أيضًا:

وأخبروا بظرف أو بحرف جر *** ناوين معنى كائن أو استقر

٣) أي من المصدر. وجرى في هذا على مذهب البصريين في أن أصل المشتقات المصدر.

٤) في الحاشية: كالظرف والتمني والترجي والتنبيه، والإشارة والتشبيه.

٥) إفراد الضمير هنا وفي ما بعده، مع أن الحكم للظرف والجر والمجرور.

٦) وكذلك النداء.

٧) زيادة يتم بها السياق.

٨) في ص: معلق. وانظر: الخلاف في المغني ٥٧٠ – ٥٧٢.

٩) فحرف الجر الزائد كالباء ومن والكاف الزائدات ونحوها ترد للتأكيد لا للربط، ومعنى التعلق الارتباط المعنوي، والزائد لم يدخل على المجرور للربط. انظر: المغني ٥٧٥.

١٠) لعل حرف جر شبيه بالزائد في لغة عقيل، ولولا حرف جر شبيه بالزائد في نحو لولاي عند الخليل ويونس وسيبويه – الكتاب ٣٧٣/٢ – ٣٧٤ – فهذه ونحوها لا ترد للربط. لذا يعرب ما بعدها مبتدأ مرفوع المحل. وفي الكلام أخبار لها.

١١) أي كاف التشبيه الجارة على ما ذهب إليه الأخفش وابن عصفور من أنها تدل على الاستقرار. انظر: شرح جمل الزجاجي ٤٨٢/١ – ٤٨٣ والمغني ٥٧٧.

١٢) إذا استخدمت هذه الثلاثة حروف جر.

١٣) جمال الدين عبد اللّه بن يوسف بن أحمد بن عبد اللّه بن هشام الأنصاري (٧٠٨ – ٧٦١ هـ) له مؤلفات جليلة القدر في النحو أشهرها مغني اللبيب عن كتب الأعاريب. انظر: البغية ٦٨/٢ – ٧٠، وشذرات الذهب ١٩١/٦ – ١٩٢.

١٤) نقله ابن هشام عن الرماني وابن طاهر في المغني ٥٧٧، واختاره، ونقله الرضي في شرح الكافية ٣٣١/٢، عن أبي عمرو. وانظر: الخلاف في شرح الكافية للرضي ٣٣١/٢، والأشباه والنظائر ٢٣٠/١، وانظر: القول بأن لها متعلقا يغلب حذفه في كافية ابن الحاجب ٢١٧، والفوائد الضيائية ٣٢٧/٢، ومنهاج الطالب ٨٠٥/٢ – ٨٠٦.

ثم المتعلق إما عام فَمُسْتَقَرٌّ [١] لاستقرار الضمير أو معنى [٢] الفعل فيه [٣] أو كون متعلقه استقر [٤] .

(و [٥])يجب على الأصح في متعلقه أن لا يظهر، وموضعه الصلة، والصفة، والحال والخبر [٦] .

وعن أبي الفتح [٧] جواز إظهاره [٨] تمسكا بـــ (مُسْتَقِرًّا [٩] عِنْدَهُ [١٠]) وردّ بأنه خاص، أي: غير متحرك [١١] وليس بمستقر [١٢] .

وعن أبي البقاء [١٣] إن حذف حذف أولاً ونقل ضميره لم يجز، وإن ذكر أولاً لم يمتنع [١٤] قيل: وهو غريب [١٥] قلت: أما من القياس فقريب [١٦] .

---

١) بفتح القاف اسم مفعول، والأصل: مستقر فيه ثم حذف " فيه " توسعا انظر: شرح الوافي للدماميني ق ٤٧ / أ.

٢) في س: معنا.

٣) انظر: حاشية السيد الجرجاني على الكشاف ٢٨/١، والأشباه والنظائر ٢٣٣/١ – ٢٣٤، وشرح الفريد ١٧٧.

٤) أي كونهم يقدرون المتعلق بـــ (استقر).

٥) زيادة يتطلبها السياق.

٦) انظر: شرح الكافية ٩٣/١.

٧) عثمان ابن جني (ت ٣٩٢ هـــ) خلف أستاذه أبا علي الفارسي في مدرسته بعد وفاته، له تراث في النحو والصرف واللغة والقراءات الشاذة. انظـــر: إنبـــاه الـــرواة ٣٣٥/٢ – ٣٤٢ ووفيات الأعيان ٢٤٦/٣ – ٢٤٨.

٨) ونسب الجواز لابن عطية أيضًا. انظر: شرح المفصل ٩٠/١، وشرح الكافية ٩٣/١، والبحر ٧٧/٧، والمغني ٥٨١.

٩) في س: بمستقر.

١٠) من الآية ٤٠ النمل.

١١) أي ثابت غير متقلقل، فهو كون خاص، وليس المراد مطلق الوجود والحصول. – انظر التبيان في إعراب القرآن للعكبري ١٠٠٩/٢، والبحر ٧٧/٧، والمغني ٥٨١.

١٢) يريد وليس متعلقا بـــ (مستقر) التي هي كون عام.

١٣) من يعيش: يعيش بن علي بن يعيش النحوي الحلبي موفق الدين أبو البقاء (٥٥٣ – ٦٤٣ هـــ) انظر: بغية الوعاة ٣٥١/٢ – ٣٥٢، وشذرات الذهب ٢٢٨/٥.

١٤) انظر: شرح المفصل ٩٠/١.

١٥) القائل ابن هشام في المغني ٥٨٢، وعلل الدسوقي في حاشيته ٩٧/٢، وجه الغرابة بأنه لم يوافقه عليه أحد.

١٦) في الحاشية: كسائر العوامل.

وإما خاص فلغو [١] قال نجم الأئمة [٢] يجب في متعلقه أن يذكر [٣] ويشكل هذا الإِطلاق بوجوب الحذف في مواضع الاتفاق [٤] منها نحو بالرفاء والبنين [٥] ونحو: حينئذ (و [٦]) الآن.

ومنها: المضمر عامله المفسر [٧] .

ومنها: القسم بغير الباء، نحو: والله وتالله ولَلَّهِ لا يؤخر الأجل.

ومنها: الرافع للفاعل، نحو: (أ [٨]) في الدار زيد. إلا أن يراد [٩] بالمذكور ما هو ملاحظ ومراد كما هو في صور الإِيراد، إذْ لولا ملاحظته فيها لما أفاد، بخلاف معنى

---

١) المراد باللغو ما كان فضلة من الظروف. انظر: الأشباه والنظائر ٢٤٣/١، ويظهر أنه ما كان متعلقه كونا خاصا، للغو الظرف عن تحمله الضمير، انظر: شرح الوافي للدماميني ٤٨ / أ، وشرح الفريد ١٧٧ – ١٧٨، وحاشية الدسوقي ٩٣/١.

٢) هو رضي الدين الإستراباذي. انظر: شرح الكافية ٩٣/١.

٣) رد أبو حيان على الزمخشري تقديره حذف متعلق الجار والمجرور في قوله تعالى:

(فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ)

الطلاق.. بأن هذا وهم منه، فهو يرى أنه لا يحذف تبعا لجماعة انظر: الكشاف ١١٧/٤، والبحر المحيط ٢٨١/٤، والنهر الماد ٢٨٠/٤ والدر اللقيط ٢٨١/٤، والمغني ٥٨٥.

٤) هي ثمانية يجب حذف العامل فيها. انظر: المغني ٥٨٥، والأشباه والنظائر ٢٣٢/١.

٥) يقال ذلك للمعرس، والرفاء – بالمد وقد يترك همزه – الالتحام والاتفاق من رفيت الثوب، ويجوز أن يكون من رفوته إذا سكَّنته، وهو من ما أثر عن الجاهلية وقد نهى رسول اللَّه – صلى اللَّه عليه وسلم – عن ذلك. ومثله قول الأعرابي: باليمن والبركة. وتقدير المتعلق: أعرست أو نكحت أو اصطحبتما. انظر: غريب الحديث للهروي ٧٦/١، وسنن ابن ماجه ٣٥١/١، والفائق في غريب الحديث ٧/٢، وفصل المقال ٨٢ – ٨٣، ومجمع الأمثال ١٧٥/١ – ١٧٦.

٦) زيادة، والموجود في كتب النحو: (حينئذ الآن). يقال هذا: لمن ذكر أمرا قد تقادم عهده. والتقدير كان ذلك حينئذ واسمع الآن. انظر: شرح الكافية للرضي ١/١/١، والمغني ٥٨٢، وأوضح المسالك ٣٢٣/١.

٧) وذلك في باب الاشتغال نحو: أيوم الجمعة صحت فيه ؟ انظر: شرح الكافية ١٩١/١، والمغني ٥٨٢، وهذا يدل على الملغي – وهو ما كان متعلقه كونا خاصا – يجب حذف عامله أحيانا، ويجوز ذكره أحيانا. ولا صحة لقول من قال: إن عامله يجب أن يذكر. انظر: شرح الوافي للدماميني ٤٧ / ب.

٨) زيادة عن ص.

٩) في ص: يزاد.

العام، فقد تحول إلى الظرف [١] ومن ثم لم يعده البعض [٢] من مواضع وجوب الحذف ولهذا سماه بعضهم مغنيا [٣] عن الخبر.

ثم الحق أن الخاص في المواضع الأربعة [٤] يحذف للدليل، وذلك في كلامهم ليس بالقليل.

ومن ذلك قولهم من لك أو من لي بكذا [٥] ؟ أي من يضمن ؟ وعليه ***قوله تعالى*** : [٦] ﴿ ٱلْحُرُّ بِٱلْحُرِّ ﴾ [٧] أي مقتول [٨] كـ ﴿ ٱلنَّفْسَ بِٱلنَّفْسِ ﴾ [٩] إلى آخرها [١٠] أي مقتولة، ومفقوءة [١١] ومجدوع ومصلومة [١٢] ومقلوعة [١٣] .

فإن قدر قتله بقتله [١٤] وقتلها بقتلها [١٥] ونحوها، بالمقدر كائن، أو يكون [١٦] .

---

١) لنيابة الظرف عن العامل المذكور، وانتقال الضمير الذي كان مستترا في العامل إلى الظرف. انظر: شرح المفصل ٩٠/١، وشرح الكافية ٩٣/١، والأشباه والنظائر ٣٣٢/١.

٢) دخول أل على " بعض " غير مستحسن.

٣) انظر: الأصول ٦٣/١.

٤) وهي الحال والصلة والصفة والخبر.

٥) في ص: من لي أو من لك بكذا.

٦) ليس في ص.

٧) سورة البقرة /١٧٨.

٨) فهو متعلق بالكون الخاص.

٩) سورة المائدة /٤٥.

١٠) يريد إلى آخر ما ذكر في الآية (وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالأَنفَ بِالأَنفِ وَالأُذُنَ بِالأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ) الآية.

١١) في س: أو مقلوعة، وفي ص مقلوعة أيضًا. والأولى ما أثبت.

١٢) في ص و س: مصلومب.

١٣) زيادة يتم بها تقدير عوامل ما ذكر في الآية.

١٤) أي قتل الحر يقتل الحر.

١٥) أي قتل النفس يقتل النفس. ويكون على تقدير مضافين أو أكثر. وهو ضعيف. انظر: المغني ٥٨٦.

١٦) أي فالمتعلق كون عام.

ومنه: ﴿ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ ﴾ [1] .

أي مستقبلات، قيل: ومنه: ﴿ قُل لَّا يَعْلَمُ مَن فِي ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ٱلْغَيْبَ إِلَّا ٱللَّهُ ﴾ [2] .

أي يذكر. حذرًا من جمع [3] الحقيقة والمجاز [4] أو [5] الإبدال [6] في المنقطع [7] الممتنع في الحجاز [8] .

قلت: لا يخفى البعد عن الصواب فيما ارتكب المجيب والمجاب [9] وارتكاب ذلك المحظور أهون من هذا الارتكاب.

وقد مشى على الانقطاع في كشافه [10] إمام الإعراب [11] وقال بالجمع جمع من الأجلة، دون حذف ما ليس عليه واحد من الأدلة [12]

.

---

١) سورة الطلاق /١.

٢) سورة النمل /٦٥.

٣) في س: جميع.

٤) أي يلزم من علق (في السماوات) بالاستقرار الجمع بين الحقيقة والمجاز. انظر: البحر المحيط ٩١/٧، والمغني ٥٨٦.

٥) في س: والإبدال.

٦) أي إبدال الغيب من الموصول (من) بدل اشتمال، ويكون الاستثناء مفرغا. انظر: البحر المحيط ٩١/٧، والمغني ٥٨٧.

٧) يشير إلى تخريج الزمخشري للآية في الكشاف ١٥٤/٣ الذي عده من قبيل الاستثناء المنقطع، فيعرب لفظ الجلالة بدلا من من.

٨) لأن أهل الحجاز يوجبون نصب الاستثناء المنقطع ولا يجيزون إتباعه انظر شرح الكافية الشافية ٧٠٢/٢ والبحر المحيط ٩٧/٧ وأوضح المسالك ٣٣٧/١ وشرح ابن عقيل ٥٠٧/١.

٩) في الحاشية: المجيب هو ابن هشام القائل: يكون الموصول مفعولا، والمجاب القائل بتقدير يذكر ويتضح من المغني أن المجاب هو ابن مالك وما في المغني موجود في البحر ٩١/٧.

١٠) ١٥٤/٣.

١١) يعني به: الزمخشري محمود بن عمر الخوارزمي (٤٦٧ – ٥٣٨ هـ) انظر: الأنساب للسمعاني ٢٩٧/٦ – ٢٩٨، وإنباه الرواة ٢٦٥/٣ – ٢٧٢.

١٢) كأنه يميل إلى أنه متعلق بالاستقرار، أي يكون عام، لا يذكر. ويترتب على ذلك القول بالجمع بين الحقيقة والمجاز، كما نقل ابن مالك. انظر: المغني ٥٨٦.

وههنا دُرَرُ فرائد وغرر فوائد:

الأولى : قال بعض الفضلاء [1] إنما نقدر العام إذا انتفت قرينة الخصوص [2] وإلا قدر الخاص؛ لأنه أفيد. نحو زيد على الفرس، وعمرو من العلماء، أي راكب، ومعدود، وإن أمكن (تقدير العام [3]) لتوجيه [4] الإِعراب، واقتصارهم على العام للاطراد.

الثانية : قال ابن هشام إذا قدر الخاص لم ينتقل إلى الظرف الضمير [5] فلا يكون له محل ولا عمل بالاتفاق، وفي العام خلاف سيأتي. قيل فلا يسمى مستقرا [6] كالرافع للظاهر.

قلت: بناء على تعليل التسمية باستقرار الضمير فيه [7] .

ومقتضى كلام سيد [8] المحققين: أن المستقر ما استقر معنى عامله فيه. لفهمه منه عاما أو خاصا، فلا يخرج عن الاستقرار. ولعل الأحسن أن يقال: إن أمكن تقدير العام معه كما ذكر فمستقر وإلا فلغو محذوف المتعلق [9] نحو: من لك ؟ وما بعده.

---

١) هو الفاضل اليمني: انظر: حاشية الشنواني على مقدمة الإعراب ١٤٧. وانظر: في ذلك شرح الوافي للدماميني ٤٧ / أ.

٢) ولا يقدر المتعلق كونا خاصا كقائم وجالس وراكب إلا بدليل. انظر: المغني ٥٨٥.

٣) ساقط من س.

٤) في س: توجيه.

٥) أي لم ينتقل إليه ضمير من المحذوف، ومثل الظرف في هذا المجرور. انظر: المغني ٥٨٥.

٦) في س: مستقر. ولا يسمى مستقرا لعدم استقرار الضمير في الظرف والمجرور المتعلقين بكون خاص بعد حذف الكون فهما لا يتحملان الضمير، في حين أنهما يتحملانه إذا كان المحذوف كونا عاما.

٧) وذلك بعد حذف عامله. انظر: شرح المفصل ٩٠/١، وشرح مقدمة الإعراب للشيخ خالد الأزهري ١٤٦.

٨) هو السيد الجرجاني. انظر: حاشيته على الكشاف ٢٨/١، وشرح الوافي للدماميني ل ٤٧ / أ.

٩) انظر: شرح الوافي للدماميني ٤٧ / أ.

الثالثة : قال التفتزاني [١] الكون المقدر من التامة [٢] والظروف لغو بالنسبة إليه [٣] وإلا كان في محل الخبر فيتسلسل [٤] .

تنبيه: محل تقديره قبل الظرف [٥] كسائر العوامل [٦] .

قيل: ما لم يكن في نحو: في الدار زيد [٧] فيترجح تأخيره، أو إنَّ في الدار زيدا، فيتعين [٨] قلت تقدُّم عامله. وقد يترجح ويتعين تقدمه للمقتضى كـــ: أين زيد [٩] ؟ وإنَّ على التمرة مثلَهَا زُبْدًا [١٠] ولأنه [١١] يلزم الفصل بينهما [١٢] بالأجنبي [١٣] وأيضًا ليس المقدر كالملفوظ [١٤] .

١) مسعود بن عمر بن عبد اللَّه المشهور بسعد الدين التفتزاني (٧١٢ – ٧٩١ هــ) انظر بغية الوعاة ٢٨٥/٢، وشذرات الذهب ٣١٩/٦ – ٣٢٣. وقوله هذا في حاشيته على الكشاف كما في حاشية الشنواني ١٤٣.

٢) أي من كان التامة. وفي القضية خلاف. انظر المغني ٥٧٠.

٣) أي ليس خبرا للكون، ولو كان الكون ناقصا لكان خبرا له.

٤) في س: تسلسلا. والمعنى أنه لو كان المقدر من الناقصة لكان الظرف والمجرور خبرين للكون المقدر، فيقدر معه كون آخر يكون في محل الخبر، فيتسلسل.

٥) انظر شرح الوافي للدماميني ٤٧ / أ، وحاشية الشنواني على شرح مقدمة الإعراب ١٤٣.

٦) أطلق الظرف بمفهومه العام الذي يشمل الجار والمجرور إلى جانب الظرف.

٧) انظر المغني ٥٨٧، وشرح الأشموني ٢٠٢/١.

٨) لأن المحذوف هو الخبر وأصله أن يتأخر عن المبتدأ. المغني ٥٨٧.

٩) لأن (إن) وأخواتها لا تليها أخبارها قال ابن مالك:

وراع ذا الترتيب إلا في الذي *** كليت فيها أو هنا غير البذي

١٠) لأن ألفاظ الاستفهام لها الصدارة.

١١) لئلا يلزم الإضمار قبل الذكر.

١٢) في ص: ولا يلزم.

١٣) أي بين الظرف ومتعلقه، والأجنبي هو المبتدأ.

١٤) فإنه يغتفر في المقدر ما لا يغتفر في المظهر. انظر شرح الأشموني ٢٠٣/١.

الفصل الثاني

حكمه حكم الجمل الخبرية في وقوعه بعد الأسماء [١] أحد الأربعة [٢] ومحتمل [٣] لاثنتين منها [٤] .

قلت: يختص بثالث [٥] أشار إليه العلامة الثاني [٦] في شرح مقدمة البيان والمعاني [٧] مثالها:

العلـــــــــم لـــــــــــدى [٨] ربنــــــــا	مـــــــــن لديـــــــه الحـــــــفظ للعهـــــــد
ضـــــل [٩] حمـــــار العلـــــم بـــــين الـــــورى	والحَـــــبْرُ بيـــــن النـــــاس قـــــد يهـــــدي
والحـــــــــمد للهـــــــادي عبــــــادا لـــــــه	لمـــــا لـــــه مـــــن واجـــــب الحـــــمد
إذ خـــــصنـــا مـــــن بينهـــــم بـــــالهدى	للفقـــــه فـــــي نحـــــو ذوي الرشـــــد [١٠]

وفي كونه [١١] هو الخبر ونحوه [١٢] أو متعلقه خلاف:

---

١) انظر المغني ٥٧٨.

٢) الخبر والحال والصفة والصلة، فهو خبر بعد المبتدأ، وحال بعد المعرفة، وصفة بعد النكرة، وصلة بعد الموصول، فيعرب بعد هذه الأشياء بما تعرب به الجملة.

٣) في س: ومتحمل.

٤) هما الصفة والحال فإن ما يقع بعد "أل" الجنسية من الجمل يعرب حالا نظرا لأن صورته صورة المعرفة ويعرب صفة نظرا لأن تعريفه لفظي لا معنوي. وانظر أوضح المسالك ٧٣/٢، وشرح ابن عقيل ١٥٥/٢. وتحديد هذين الاثنين مستفاد من الحاشية.

٥) وهو وقوعه معمولا لمعرفة محلاة بأل بعد المعرفة، كقوله في المطول "ص ١٢" (فالفصاحة) الكائنة (في المفرد خلوصـــه...) فقـــدر عامـــل الجـــار والمجـــرور بـــ"بالكائنة" فقدر العامل اسما محلى بأل. وانظر حاشية السيد الشريف على المطول ص ١٧/١٦، ومواهب الفتاح، وحاشية الدسوقي من شروح التلخيص ٧٥/١.

٦) في الحاشية: يعني سعد الدين التفتزاني، فهو مشهور عندهم بهذه الصفة.

٧) على فوقه: التلخيص، وانظر.

٨) في س: لدي.

٩) في س: ظل.

١٠) البيتان الأولان جعلهما للظرف، وجعل الأخيرين للجار والمجرور.

١١) الضمير يعود للظرف والجار والمجرور.

١٢) أي: ونحو الخبر، والمراد به هنا الصفة والصلة والحال.

فعن الفارسي [1] وأتباعه [2] الأول: لصيرورة المحذوف منسيا [3] .

وعن السيرافي [4] الثاني [5] ؛ لأنه الأصل [6] وعلى الأول يلزم – في: رأيت الطائر على غصن – إما كونه لغوا [7] وهو خلاف ما استقر [8] وإما [9] اختلاف عامل التابع والمتبوع [10] وهو خلاف ما اشتهر [11] وعلى الثاني استتار الضمير فيه [12] وفيه بحث سيأتي في الفصل الخامس.

---

١) أبو علي الحسن بن أحمد بن عبد الغفار (٢٨٨ – ٣٧٧ هـ). أحد الأئمة الأوائل في النحو واللغة والقراءات وتلميذ ابن السراج، وشيخ ابن جني في ذلك كله. انظر معجم الأدباء ٢٣٢/٧ – ٢٦٠، وفيات الأعيان ٨٠/٢ – ٨٢.

٢) هو مذهب ابن السراج في الأصول ٦٣/١، وانظر شرح ابن عقيل ١٨٣/١.

٣) أي: لنيابة الظرف والاستغناء به عنه، ونقل عنه في الأشباه والنظائر ٢٣٢/١ أن إظهار العامل في الظرف شريعة منسوخة. وانظر شرح المفصل ٩٠/١.

٤) أبو سعيد الحسن بن عبد اللّه بن المرزبان (٣٦٨ هـ) فسر كتاب سيبويه، يعتمد على المنطق. انظر طبقات النحويين للزبيدي ١١٩، وإنباه الرواة ٣١٣/١ – ٣١٥.

٥) ونسب هذا في الهمع ٢٢/٢ لابن كيسان.

٦) انظر الخلاف في حاشية على الإيضاح العضدي ٤٧، وشرح الكافية ٩٣، والتصريح على التوضيح ١٦٦/١، والهمع ٢٢/٢، وشرح الفريد ١٨٠.

٧) وذلك إذا جعلنا عامله رأيت؛ لأن العامل مذكور.

٨) في س: ما اشتهر، والمراد أن ذلك خلاف ما استقر عند النحاة من أن الظرف الواقع حالا متعلقه الاستقرار.

٩) في س: أو.

١٠) وذلك إذا قدرنا عاملا محذوفا. والتابع هنا هو الحال، والمتبوع صاحبها.

١١) من اشتراط اتحاد العامل في الحال وصاحبها على المشهور عند النحاة.

١٢) أي في الظرف بعد حذف عامله، وهل يحذف الضمير مع العامل أم أنه ينتقل إلى الظرف بعد حذف عامله ؟ انظر المغني ٥٧٩.

أنه لتضمنه معنى الفعل يعمل عمله فينصب ما يكفيه رائحة الفعل [(١)] ويرفع المضمر [(٢)] والظاهر بشرط اعتماده على صاحبه [(٣)] أو النفي أو الاستفهام عند البصرية، ومطلقا عند الكوفية [(٤)] .

وهل هو العامل [(٥)] أو المتعلّق [(٦)] ؟ قيل بالأول. لامتناع تقدم الحال في نحو: زيد في الدار جالسا [(٧)] – ورد؛ لأنه لمراعاة الصورة – ولاستتار [(٨)] الضمير فيه [(٩)] وقد تقدم [(١٠)] .

وقيل بالثاني؛ للأصالة [(١١)] قلت: فلا فائدة فيه للاعتماد [(١٢)] وهل كونه فاعلاً واجبٌ أو راجح، أو مرجوح ؟.

قال الجمهور – في [(١٣)] نقل ابن هشام [(١٤)] الأول – بالأول.

---

١) الذي يكفي لنصبه رائحة الفعل وهو الظرف والحال.

٢) المراد بالمضمر المستتر، وأما المنفصل فهو في حكم الظاهر.

٣) المراد به ما يتقدم الظرف من موصوف أو موصول أو صاحب خبر أو حال.

٤) انظر الخلاف في الإنصاف ١/٥١ – ٥٥، والتبيين للعكبري ٢٣٣ – ٢٣٥، وشرح الكافية ١/٩٤، والمغني ٥٧٩، وشرح الفريد ١٨١ – ١٨٢.

٥) أي هل الظرف هو عامل الرفع في الفاعل ؟ ممن رفض عمل الظرف السهيلي في نتائج الفكر ٤٢٤ – ٤٢٥.

٦) انظر المغني ٥٧٩، والهمع ٥/١٣١.

٧) ولو كان العامل الفعل لم يمتنع. المغني ٥٧٩.

٨) علق تحتها: " معطوف على قوله: "لامتناع." فهذا دليل ثان لمن قال بالأول.

٩) والضمير لا يستتر إلا في عامله. واختاره في المغني ٥٧٩. وذكر أن ابن مالك اختار الثاني.

١٠) تقدم قريبا أن الضمير يستتر في الجار والمجرور.

١١) في س: للإضافة. والمراد أصالة المتعلق – فعل أو شبهه – في العمل. انظر نتائج الفكر ٤٢١.

١٢) أي أنه إذا كان المتعلق هو العامل فلا داعي لاشتراط الاعتماد لأن العامل قوي.

١٣) في س: وفي.

١٤) هو الخضراوي – كما في المغني ٥٧٩ – وهو أبو عبد اللّه محمد بن يحيى بن هشام (٥٧٥ – ٦٤٦ هـ) من نحاة الأندلس أخذ عن ابن خروف والرندي، وأخذ عنه الشلوبين. انظر بغية الوعاة ١/٢٦٧ – ٢٦٨. وكشف الظنون ١/٢١٢.

وقال ابن مالك [١] وابن هشام الثاني [٢] بالثاني.

وبعضهم بالثالث [٣] .

فإن لم يعتمد فما بعده مبتدأ لا غير عند البصرية، وجائز الوجهين في رواية ابن هشام عند الكوفية [٤] وفاعل لا غير في رواية نجم الأئمة [٥] لمنعهم تقدم الخبر، وتجويزهم العمل بلا اعتماد [٦] .

وأورد عليهم [٧] إن في الدار زيدا [٨] ولزوم الإضمار في نحو: في داره زيد [٩] .

ووافقهم أبو الحسن [١٠] في التجويز، وخالفهم في المنع [١١] فعليه يجوز الوجهان، كما رواه عنه وعنهم [١٢] ابن هشام [١٣] .

---

١) هو أبو عبد اللَّه جمال الدين محمد بن عبد اللَّه (٦٠٠ – ٦٧٢ هـ) مؤلفاته كثيرة نافعة متنوعة تعد مدرسة لمن جاء بعده. انظر نفح الطيب ٤٣١/٣، والبغية ١٣٠/١، ٢٢٥.

٢) أراد به ابن هشام الأنصاري صاحب المغني.

٣) أي وقال بعضهم بالثالث، وهو ترجيح إعرابه مبتدأ على إعرابه فاعلا. انظر الخلاف في المغني ٥٧٨ – ٥٧٩، وأوجب السهيلي إعرابه مبتدأ، فهذا وجه رابع. انظر نتائج الفكر ٤٢٢ – ٤٢٣.

٤) المغني ٥٧٩، ونسب إعرابه مبتدأ للجمهور، وجواز الوجهين للأخفش والكوفيين. وانظر الهمع ١٣١/٥ – ١٣٢.

٥) تقدم أنه لقب للرضي. وانظر نقله عنه في شرح الكافية ٩٤/١.

٦) في س: بالاعتماد. وهو خطأ. وانظر الخلاف في الإنصاف ٥١/١ – ٥٢.

٧) أي على الكوفيين.

٨) فنصب زيد بإن يدل على أنه كان في الأصل مبتدأ مؤخرا، تقدم عليه خبره.

٩) وهذا المثال مجمع عليه. وهو يدل على أن زيدا مبتدأ ليعود الضمير على متقدم في الرتبة، وإن تأخر لفظه، ولو أعرب زيد فاعلا بالجار والمجرور كما يقول الكوفيون لعاد الضمير على متأخر لفظا ورتبة. انظر شرح الرضي ٩٤/١.

١٠) الأخفش الأوسط سعيد بن مسعدة المجاشعي بالولاء (ت ٢١٥ هـ). على الراجح أخذ النحو على الخليل وسيبويه. انظر طبقات النحويين ٧٢ – ٧٤، وإنباه الرواة ٣٦/٢ – ٤٣.

١١) أي في منعه رفع الفاعل بالنظر في الذي لم يعتمد، وذلك في أحد قوليه، انظر شرح الكافية ٩٤/١.

١٢) في ص: عنهم وعنه.

١٣) في المغني ٥٧٩.

أن المستقر [١] مؤول [٢] بجملة بالاتفاق في الصلة، وفي نحو: رجل في الصلاة فله صلة [٣] وكذا اللغو [٤] في القسم.

وأما في غيرهما [٥] فكذا في الأكثر، وقيل: بمفرد [٦] وقيل: بما كان في المقصود أظهر [٧] .

قيل: على الأول [٨] يلزم في نحو:

﴿ إِذَا لَهُم مَّكْرٌ فِيٓ ءَايَاتِنَا ﴾ [٩] .

ونحو: أما في الدار فزيد، دخول " إذا [١٠] " و" أمَّا " على الفعل [١١] وتقديم الخبر الفعلي، وأجيب بأن دخول إذا على الاسمية غالب لا واجب [١٢] بدليل تجويزهم نصب الاسم بعدها في باب الاشتغال [١٣] وأيضا فالاسمية باقية، لكون النية به

---

١) أي متعلق الظرف والجار والمجرور.

٢) في ص: مآول، ويشترط في الجملة أن تكون خبرية.

٣) من كل نكرة موصوفة بظرف وقعت مبتدأ وخبرها مقرونة بالفاء. لأن الفاء دخلت على الخبر لشبهه بجواب الشرط، ولا يشبه الجواب إلا إذا كان وصف المبتدأ جملة ليماثل فعل الشرط. انظر حاشية الدسوقي على المغني ٩٨/٢ – ٩٩.

٤) أي ما كان متعلقه ليس كونا عاما، نحو "أقسم.

٥) الصواب في غيرها، ولعله جعل الصفة والصلة كالشيء الواحد.

٦) ونسبه الرضي ٩٣/١ لابن السراج – ويؤيده تقديره المتعلق في الأصول ٦٣/١ – وابن جني، وأخذ به السهيلي إذا كان خبرا. انظر نتائج الفكر ٤٢١ – ٤٢٢، واختاره ابن مالك في شرح الكافية الشافية ٣٤٩/١.

٧) انظر الخلاف في شرح المفصل ٩٠/١، وشرح الكافية ٩٣/١، والمغني ٥٨٣ – ٥٨٤، والأشباه والنظائر ٢٣١ – ٢٣٢.

٨) أي تقديره بجملة.

٩) سورة يونس /٢١.

١٠) الفجائية.

١١) وذلك لأن "إذا الفجائية" لا تليها الأفعال، وأما لا يليها الفعل إلا مقرونا بحرف الشرط.

١٢) انظر الفوائد الضيائية ١٣٩/٢.

١٣) انظر الكافية ٩٧.

التأخير. وفي " أما " عارض مغتفر، لضرورة التعويض [١] كدخولها على الشرط (في [٢]) ﴿ فَأَمَّآ إِن كَانَ مِنَ ٱلْمُقَرَّبِينَ ﴾ [٣] ومنع تقديم (الخبر [٤]) الفعليِّ؛ لخوف اللبس [٥] المأمون هنا. وفي الأول نظر [٦] وأما الجواب بتقديره مؤخرا فلا ينفع، على أنَّ فيه ما مر [٧] .

الفصل الخامس

أن الضمير ينتقل إليه المحذوف [٨] بدليل انتصاب الحال عنه في نحو: زيد في الدار جالسا [٩] قيل: وتأكيده في:

.... **عِنْـــــــدَكِ الـــــــــدَّهرَ أَجْمَـــــــعُ** [١٠]

---

١) يعني أن (أما) عوض عن الفعل.

٢) ليست في: ص. وفي المغني ٥٨٧، "وأما" لا يقع بعدها فعل إلا مقرونا بحرف الشرط نحو: " وأما إن كان " الآية.

٣) سورة الواقعة /٨٨.

٤) ساقط من ص.

٥) لئلا يلتبس المبتدأ بالفاعل، وعده مأمونا هنا لأن الخبر مقدر، لكن قد يقال: المقدر كالثابت.

٦) لحمل القرآن على الوجه المرجوح كما في الحاشية.

٧) من أن تقديمه دليل على تقديم عامله.

٨) انظر هذه المسألة في الخصائص ٣٨٦/٢، وشرح الكافية ٩٣/١ – ٩٤، وشرح قصيدة كعب بن زهير لابن هشام ١٧٣ – ١٧٤.

٩) ومنه عند الرضي ٩٤/١ قوله تعالى: "ففي الجنة خالدين فيها": جالسا (حال من الضمير المستتر في الجار والمجرور). وكذلك قوله خالدين.

١٠)

فإن يك جثماني بأرض سواكم *** فإن فؤادي.....

البيت لجميل بن عبد اللَّه العذري المعروف بجميل بثينة (ت: ٨٢ هـــ) من أبيات أولها:

أهاجك أم لا بالمداخل مربع *** ودار بأرجاع الغديرين يرقع

ويتعين جعل "أجمع" توكيدا للضمير المنتقل إلى الظرف. ديوانه ٥١، وشرح الكافية ٩٣/١، والمغني ٥٧٩، وشرح قصيدة كعب لابن هشام ١٧٤، والخزانة ٣٩٥/١.

والعطف عليه في:

.... عَلَيْـــــــكِ وَرَحْمَــــــــةُ اللَّــــــــهِ الـــــــــسَّلَامُ [1]

والإبدال منه في: (وَ [2]) ﴿ وَٱلْوَزْنُ يَوْمَئِذٍ ٱلْحَقُّ ﴾ [3] .

وفي الكل [4] بحث [5] وفي كون الانتقال قبل الحذف، أو عنده [6] أو بعده احتمالات [7] ولا يلزم خلو العامل منه على الأول، ولا حذف الفاعل على الثالث؛ لأنه تقديري غير مستمر [8] .

الفصل السادس

في فوائد لطيفة لم يتضمنها [9] تحرير، وزوائد شريفة لم ينظمها [10] تحرير.

---

1)

ألا يا نخلة من ذات عرق ***................

نسبه بعض الرواة للأحوص الأنصاري (ت ١٠٥ هـ) تقريبا، من قصيدته التي مطلعها:

أأن نادي هديلا، ذات فلج *** مع الإشراق، في فنن حمام

ويروى:

ألا يا نخلة من ذات عرق *** برود الظل شاعكم السلام

ولا شاهد فيه على هذه الرواية. و"رحمة" معطوف على الضمير المستتر في الجار والمجرور. والبيت في الأصول ٣٢٦/١، والجمل للزجاجي ١٤٨، والخصائص ٣٨٦/٢، والأمالي الشجرية ١٨٠/١، وشرح قصيدة كعب ١٧٤، وشرح الكافية ٩٣/١، والخزانة ٣٩٩/١ - ٤٠٠.

٢) ليس في س.

٣) سورة الأعراف /٨. يعرب "يوم" ظرف لغو منصوب والحق خبر، ويعرب الظرف خبرا والحق بدل من الضمير المستتر في الظرف.

٤) إدخال "أل" على "كل" فيه ضعف.

٥) انظر شرح الوافي للدماميني ٤١ / ب.

٦) أي معه.

٧) انظر حاشية الشنواني على شرح مقدمة الإعراب ١٤٦.

٨) في حاشية الشنواني على شرح مقدمة الإعراب ١٤٧: " لأنه أمر اعتباري غير تقديري غير مستمر" وذكر أن كونه معه أولى لأنه لا يلزم عليه شيء.

٩) في ص: ينظمها.

١٠) في س: لم ينضمها، وفي ص: لم يفهمها، وهذا بعيد. ولعله أراد أن لم يوردها مجتمعة أحد قبله.

الأولى: في نحو: في الدار زيد أو زيد في الدار مقيما [1] بالنصب.الراجح في الأول [2] مستقر [3] وبالرفع [4] إما لغو [5] أو [6] مستقر حال فيهما [7] أو في الثاني خبر [8] .

وفي نحو: زيد في الدار مقيما فيها [9] بالنصب عند الكوفيين [10] الراجح عند غيرهم [11] مستقر [12] والثاني لغو [13] وبالرفع [14] إما مستقر [15] كذلك، والثاني لغو [16] وإما [17] لغو [18] والثاني تأكيد.

وفي نحو: فيك زيد راغب [19] الرفع الواجب عند الأكثر، لغو [20] وبالنصب الجائز عند البعض على معنى: فيك رغبة زيد، مستقر [21]

.

---

١) من كل ما اجتمع فيه مع المبتدأ ظرف واسم صالح للإخبار به عن المبتدأ، يستوي في ذلك ما تقدم فيه الظرف على الاسم وما تأخر.

٢) يشير إلى أن النصب هو الراجح في المثال الأول.

٣) لاستقرار الضمير فيه.

٤) أي رفع الاسم على الخبر به في الحالتين.

٥) لإلغاء الضمير منه ويكون متعلقا بالخبر.

٦) في س: ومستقر.

٧) أي في حال رفع الاسم فيهما فالظرف حال.

٨) أي والراجح في المثال الثاني "زيد في الدار مقيما" رفع الاسم على الخبرية.

٩) مما كرر فيه الجار والمجرور، سواء تقدم الظرف أم تأخر.

١٠) يجب عندهم النصب.

١١) ولا يجب النصب عند غير الكوفيين بل يترجح.

١٢) وهو خبر المبتدأ.

١٣) يتعلق بـــ "مقيما.

١٤) أي رفع الاسم على الخبرية وهو غير جائز عند الكوفيين.

١٥) يكون الظرف الأول متعلقا بحال مقدرة أو خبرا بعد خبر.

١٦) أي "فيهما" لغو متلق بـــ "مقيما.

١٧) في س: أو.

١٨) أي يكون الأول لغوا، والثاني تأكيد له لغو مثله، ويتعلقان بالخبر "مقيم.

١٩) الفرق بين هذه الصورة وما سبقها أن الظرف في هذه الصورة ناقص غير تام، أي أنه غير صالح للإخبار به عن المبتدأ سواء تقدم المبتدأ أو تأخر.

٢٠) الظرف متعلق بالخبر.

٢١) أي أن الظرف هو الخبر و"راغبا" حال.

وفي نحو: فيك زيد راغبا فيك [1] بالنصب، والثاني لغو [2] وبالرفع لغو [3] وتأكيد [4] .

الثانية: إذا تعدد مثنى [5] فأكثر فإما متفقين [6] في اللغوية [7] والاستقرار من جهة [8] أو من [9] جهتين [10] وإما مختلفين [11] متعينا أحدهما لأحدهما. أو [12] أو معوّلا على القصد في ما يصلح لهما [13] وأمثلتها ***قوله تعالى*** [14] ﴿ فَخَرَجَ عَلَىٰ قَوۡمِهِۦ مِنَ ٱلۡمِحۡرَابِ ﴾ [15] .

الثاني [16] زيد عندك بالباب [17] . [18]

﴿ فَخَرَجَ عَلَىٰ قَوۡمِهِۦ فِي زِينَتِهِۦ ﴾ [19] .

---

١) ساقط من س.

٢) الظرف الثاني لغو متعلق بالحال "راغبا". أما الظرف الأول فهو الخبر.

٣) ويرفع كلمة راغب. يكون الظرف الأول لغوا متعلقا براغب، والظرف الثاني تأكيد له.

٤) انظر فيما تقدم شرح اللمع لابن برهان ١٣٣/١ – ١٣٦، والإنصاف ٢٥٨/١ – ٢٦٠، والارتشاف ٣٥٥/٢ – ٣٥٨، والمساعد ٣١/٢ – ٣٤، وشفاء العليل للسلسيلي ٥٣٣/٢ – ٥٣٤، وتعليق الفرائد على تسهيل الفوائد ١٩١٧/٣ – ١٩٢٣، والهمع ٣٢/٤ – ٣٤.

٥) أي مكررا.

٦) نصب خبرا لكان مقدرة.

٧) أي في كونهما معا لغوين.

٨) كالخبرية.

٩) ليست في ص.

١٠) كالخبرية والحالية.

١١) أحدهما لغو والآخر مستقر.

١٢) أحدهما لغو والآخر مستقر.

١٣) أي يعتمد التعيين على قصد المتكلم.

١٤) ليس في ص.

١٥) سورة مريم /١١. وهما متعلقان بخرج، ويصلح الثاني للاستقرار فيعرب حالا.

١٦) زيادة من س.

١٧) خبران أو أحدهما خبر والآخر حال. فهو في قوة مثالين. فهو مستقران من جهة أو جهتين.

١٨) قبله في س: الرابع: ما تعين الأول. ولعلها زيادة.

١٩) سورة القصص /٧٩. الأول لغو والثاني محتمل للغوية وللاستقرار.

قال في ملكه لإخوته [١] .

﴿ لَا تَثۡرِيبَ عَلَيۡكُمُ ٱلۡيَوۡمَ ﴾ [٢] .

هذا مثال لا يرى مثله [٣] عند القوم [٤] .

الثالثة: إما أن يختلفا [٥] زمانا [٦] ومكانا أو يتفقا [٧] ففي الأول يبدأ بأيهما، (ولا يعطف ثانيهما [٨]) نحو أكرمتك أمس في الدار. ﴿ وَيَوۡمَ حُنَيۡنٍ ﴾ [٩] متأوَّل.

والثاني [١٠] إمّا أن يتغايرا حقيقة أو اعتبارا، أو يتداخلا [١١] .

ففي الأول [١٢] يتعاطفان، نحو: يوم الخميس [١٣] ويوم الجمعة دون الثاني [١٤] نحو: صليت خلفك أمام زيد، وفي الثالث [١٥] يبدأ بأيهما بلا عطف [١٦] فبالأعم المدخول [١٧] .

---

١) الأول (في ملكه) محتمل للغوية وللاستقرار، والثاني (لإخوته) لغو معمول لقال.

٢) سورة يوسف /٩٢. وكل منهما محتمل للغوية والاستقرار، ويحدد ذلك قصد المتكلم، فأحدهما خبر والثاني معمول له، الخبر مستقر، ومعموله لغو، وإن قدرا خبرا بعد خبر أو قدر أحدهما خبرا والآخر حالا، فهما مستقران من جهة أو من جهتين كما تقدم.

٣) في ص: لن نرى مثلا له.

٤) يعني أن العلماء لم يشيروا إلى حصر هذه الصور. وهي مستفادة من تعليقات العلماء على هذه الأمثلة ونحوها.

٥) في س: يختلفان.

٦) في س: أو.

٧) في س: يتفقان.

٨) في س: والأول.

٩) سورة التوبة /٢٥. ساقط من س. والمراد أن الثاني لا يعطف على الأول على الثاني للاختلاف بينهما.

١٠) أي: وموطن يوم حنين، أو في أيام مواطن كثيرة، وقيل: ونصركم يوم حنين. أو يراد بالموطن الوقت. انظر الكشاف ١٨١/٢، والبيان في إعراب القرآن ٣٩٦/١، والتبيان ٦٣٩/٢، والبحر ٢٤/٥، وفي حاشية الكشاف: لا مانع من عطف الظرفين المكاني والزماني أحدهما على الآخر.

١١) وهو ما اتفق فيه الظرفان في الزمانية أو المكانية.

١٢) في س: يتداخلان.

١٣) وهو ما تغاير فيه الزمانان أو المكان حقيقة. وتعاطفا للجامع بينهما، وهو الزمان.

١٤) وهو ما تغايرا فيه مجازا واعتبارا. ولا يتعاطفان لصدقهما على شيء واحد.

١٥) وهو ما تداخل فيه الزمانان أو المكانان.

١٦) لعدم وجود المغايرة المقتضية للعطف لصدق العام على الخاص.

١٧) المراد فإن بدئ بالأعم المدخول فيه.

تلاه ما هو أخص منه وأعم من غيره منتهيا بأخصها بتكرير " في " نحو: في مسجد الجامع، في الجانب الشرقي، في نصفه العدني، في الزاوية اليمنى في العام الأول، في الشهر الثاني، في الأسبوع الثالث، في اليوم الرابع. وبالأخص الداخل [1] تلاه الأعم كذلك بتكرير " من " أو " في "، نحو: في الزواية اليمنى، من النصف العدني من الجانب الشرقي، من المسجد الجامع، في اليوم الرابع من الأسبوع الثالث من الشهر الثاني. من العام الأول.

وينحل إلى الإضافي [2] بالبداءة في الأول [3] بالآخر، وفي الآخر [4] بالأول. وكلها لغو في الأول [5] لا الآخر [6] فالأول [7] .

الرابعة: يحتمل نحو: زيد عندك بالباب كونهما خبرين [8] أو أحدهما [9] والآخر لغو [10] أو حال [11] على احتمال في حال [12] ومثله: ﴿ لَا تَثْرِيبَ عَلَيْكُمُ ٱلْيَوْمَ ﴾ [13] وإن اقْتَصَرَ عَلَى الثاني والثالث الرضيُّ [14] فالقياس لباقيها [15] يقتضي.

---

١) أي وإن بدأ بالأخص. والمراد: الداخل في غيره.

٢) أي يحول التركيب إلى تركيب إضافي بإضافة الأول إلى الثاني نحو: مسجد الجامع. وانظر هذه المسألة في شرح الكافية ٢٨٥/١ – ٢٨٨، والفوائد الضيائية ١٩/٢ – ٢١.

٣) أي في القسم الأول الذي بدئ فيه بالعام قبل الخاص.

٤) أي: القسم الآخر الذي بدئ فيه بالخاص قبل العام.

٥) أي فيما اختلف الظرفان فيه زمانا ومكانا. ولا مانع من جعل الجار والمجرور مستقرا، يعرب حالا.

٦) أي: فيما اتفقا فيه زمانا أو مكانا، فليس بلغو.

٧) من الأقسام الثلاثة المتقدمة وهي: ما إذا تغايرا حقيقة أو اعتبارا أو تداخل الزمانان. وليس هذا بلغو.

٨) فيقدر ولكل منهما متعلق عام.

٩) أي يكون أحدهما خبرا ويتعلق بالاستقرار.

١٠) يتعلق بالأول.

١١) أي أو يعرب حالا عامله الظرف.

١٢) في حال من الأحوال المحتملة في مثل هذا التركيب.

١٣) سورة يوسف /٩٢.

١٤) انظر شرح الكافية ٢٥٧/١، فقد نقل أن عليكم خبر واليوم متعلق به، ويجوز العكس واقتصر على ذلك لورود الظرف والجار والمجرور بعد المنفي.

١٥) في س: لناقليها.

وأما

﴿ لَا عَاصِمَ ٱلْيَوْمَ مِنْ أَمْرِ ٱللَّهِ ﴾ [1] .

فالأول خبرُ " لا" والثاني خبر مبتدأٍ مقدر، أي العصمة، لعدم استقامة معناه بتقدير واحد مما ذكرناه [2] .

ثم البناء [3] للغوية الثاني يأباه [4] وأمّا: لا مصليا في الجامع في الدار بالنصب فلغو [5] ومستقر [6] لا بالبنا فمستقر ولغو [7] ومفاد الأول نفي مصل فيه عنها [8] والثاني نفي مصل عنه [9] .

---

١) سورة هود /٤٣.

٢) من الأوجه الخمسة المتقدمة، وهذه الأوجه تجوز مع المبتدأ الجامد والمصدر، ولا تجوز مع المشتق. انظر شرح الكافية ٢٥٧/١.

٣) أي بناء عاصم.

٤) أي بناء عاصم يأتي لغوية، الثاني وهو "من أمر الله"؛ لأنه لو كان لغوا متعلقا " بعاصم " لانتصب "عاصم لأنه يكون شبيها بالمضاف.

٥) أي الجار والمجرور الأول " في الدار " لغو لتعلقه بـــ " مصليا " وانتصب " مصليا " لأنه عمل فيما بعده فصار شبيها بالمضاف.

٦) أما في الجامع فمستقر متعلق بالخبر.

٧) ولو كان " مصليا " مبنيا لصار " في الدار " مستقرا وهو الخبر، وما بعده لغو متعلق به. وصورته: (لا مصلي في الجامع في الدار) ببناء كلمة "مصلي.

٨) أي نفي وجود المصلي في الجامع عن الدار.

٩) أي نفي وجود المصلي في الدار عن الجامع فيما إذا بنينا كلمة مصليا.

المقصد الثاني في الانقسام

ينقسم [1] ستة باعتبارات إلى أقسام [2] .

الأول: إلى معرب ومبنيٍّ مطلقين [3] وهو كثير. ومشروطين [4] أولهما: بالإِضافة [5] أو عدم نيتها [6] نحو قَبْل وبعد، وغيرهما [7] مما يقطع [8] وثانيهما [9] بها إلى الجملة [10] نحو: يوم وساعة. أو بنيتها [11] نحو: قَبْل وبعد.

الثاني [12] إلى لازم الإِضافة، وهو: حيث، وإذْ، وإذا، ولدن، ولدى، وعند، والجهات الست، وما شابهها [13] من الظروف النسبية [14] وغالب [15] وهو نحو: قبل وبعد. ولا أيهما [16] وهو ما عداهما.

---

١) الضمير يعود إلى الظرف.

٢) في الحاشية: ستة منصوب على المصدرية، أي ينقسم ستة انقسامات باعتبارات ستة.

٣) أي بدون شروط.

٤) أي وإلى معرب ومبني بشروط.

٥) أي المعرب بشرط الإضافة.

٦) أي يقطع عن الإضافة ولا ينوى المضاف إليه لا لفظا ولا معنى، وهذا معرب منون، فإن نوي لفظها أعرب الظرف من غير تنوين، كما لو كان مضافا.

٧) من ذلك أسماء الجهات الست وألفاظ مسموعة، وهي الغايات.

٨) عن الإضافة لفظا ومعنى، أو ينوى لفظ المضاف إليه، وهذا معرب. كما تقدم.

٩) وهو المبني من الظروف.

١٠) أي مشروط بناؤه بإضافته إلى الجملة.

١١) أي ومن الظروف ما يبنى لقطعه عن الإضافة ونية المعنى دون اللفظ. انظر في هذا شرح الكافية ١٠١/٢ – ١٠٣، وأوضح المسالك ٤٣٣/١ – ٤٣٦.

١٢) التقسيم الثاني بالنسبة إلى لزوم الظرف الإضافة وعدمها وهو أقسام ثلاثة.

١٣) في س: وما شابهما.

١٤) هي ما لا يتم معناها إلا بما تنسب إليه أي تضاف إليه، وهي ما يطلق عليه الغايات وهي من الغالب، انظر شرح الكافية ١٠٢/٢.

١٥) أي ما يغلب وروده مضافا.

١٦) هذا هو النوع الثالث بالنسبة لإضافة الظرف وهو ما تستوي فيه الإضافة وعدمها.

ثم الإضافة [1] إما إلى جملة هو ظرف مصدرها [2] أو غيرها [3] الأول: إما واجب الإضافة إليها مكانا، وهو حيث، أو زمانا وهو إذ وإذا، وإما جائز، وهو المضاف من غيرها [4] إلى فعلية وهو الأكثر، نحو: ﴿ هَـٰذَا يَوْمُ لَا يَنطِقُونَ ﴾ [5] أو [6] اسمية مفيدة للزمان، نحو: ﴿ يَوْمَ هُمْ عَلَى ٱلنَّارِ يُفْتَنُونَ ﴾ [7] و: حَينَ الحجاجُ أميرٌ.

والثاني: إما إلى مفرد أو (جملة [8]) مصدرة بحرف مصدري نحو:

﴿ مِن قَبْلِ أن و مِّنْ بَعْدِ مَا ﴾ [9] .

وحكم المصدر القائم مقام الزمان حكمه في الإضافة إلى الفعلية [10] نحو: انتظرني [11] ريث [12] أخرج. أي مدة بُطْءِ [13] خروجي، أي إلى [14] أن أخرج. وأجري

---

١) أي إضافة الظروف المتقدمة.

٢) أي أن الظرف في المعنى هو ظرف مصدر الجملة ليتحد الزمانان، والإضافة للجملة على خلاف الأصل، والإضافة في الحقيقة إلى المصدر الذي تضمنته الجملة.

٣) أي تكون الإضافة إما إلى مفرد، وإما إلى جملة ليس المضاف ظرف مصدرها. انظر في هذا شرح الكافية ١٠٣/٢.

٤) أي من غير الثلاثة المتقدمة " حيث وإذ وإذا.

٥) سورة المرسلات /٣٥.

٦) في س: واسمية.

٧) سورة الذاريات /١٣.

٨) ساقطة من ص.

٩) سورة البقرة /٢٣٧ – ١٤٥. في س: ومن بعدها. والتمثيل من الآية: ١٤٥ البقرة وغيرها.

١٠) انظر شرح الكافية ١٠٣/٢ – ١٠٤.

١١) في س: انظرني.

١٢) مصدر: راث يريث: إذا أبطأ، وتعامل معاملة أسماء الزمان في الإضافة إلى الجملة، كقول الشاعر:

خليلي رفقا ريث أقضي لبانة *** من العرصات المذكرات عهودا

وقول أعشى باهلة:

لا يصعب الأمر إلا ريث يركبه *** وكل أمر سوى الفحشاء يأتمر

وبعضهم يرى أن الفعل بعد ريث على إضمار أن. انظر شرح الكافية الشافية ٩٤٦/٢ و ٩٤٨، واللسان (ريث)، والمغني ٥٥١.

١٣) في س، ص: بطو، وفي شرح الكافية ١٠٤/٢ والأصل: زمان ريث خروجي، أي مدة أن يبطئ خروجي،.. والمعنى: إلى أن أخرج.

١٤) في س: إذ.

مجراه آية. بمعنى علامة. نحو:

بآيـــــــةِ تُقـــــــدمونَ الخيـــــــلَ شَـــــعْثًا ....[1]

والأغلب تصديرهما بالمصدري [2] نحو:

.... **بآيـــــــة مـــــــا تحبـــــــون الطعامـــــــا** [3]

وانتظر ريثما أخرج.

قيل [4] والمضاف إلى الجملة معرفة، نحو: جئتك يوم قدم زيد الحا (رَّ [5]) ونُظِرَ بأنه [6] غير مسموع [7] ولا مطرد [8] في: يوم قدم رجل [9] قلت: بناء على اشتراط السماع في هذه [10] الأمثال، والتعريف محمول [11] على خصوص المثال [12] .

---

١) .... كأن على سنابكها مداما

نسب هذا البيت في الكتاب ١١٨/٣ للأعشى، وليس في ديوانه، ويروى: يقدمون. والبيت في المفصل ٩٨، وشرحه ١٨/٣، وشرح الكافية ١٠٤/٢، وشرح الكافية الشافية ٩٤٧/٢، والمغني ٥٤٩.

٢) أي بالحرف المصدري. و (ما) مصدرية عند ابن جني، وزائدة عند سيبويه. انظر الكتاب ١١٨/٣، وشرح الكافية الشافية ٩٤٨/٢، والمغني ٥٤٩، والمساعد ٣٥٥/٢ – ٣٥٦.

٣) ألا من مبلغ عني تميما.......

وفي س، ص: الطعام. والبيت ليزيد بن عمرو بن الصعق، يعير تميما بحب الطعام، ويروى: تحبون. و " ا " زائدة. وجعل ذلك آية يعرفون بها، لتحريق عمرو بن هند لهم... والبيت في الكتاب ١١٨/٣، والمفصل ٩٨، وشرحه ١٨/٣، وشرح الكافية ١٠٤/٢، وشرح الكافية الشافية ٩٤٧/٢.

٤) في س: وقيل.

٥) ساقط من س، والجار صفة ليوم، ونسب هذا الرأي للزجاج في الحاشية.

٦) في س: بايه. أشار بذلك إلى عبارة الرضي الآتية قريبا.

٧) انظر شرح الكافية ١٠٥/٢.

٨) في س: مطرود.

٩) قال الرضي ١٠٥/٢: (ومع عدم سماعه ينبغي أن لا يتعرف المضاف إذا كان الفاعل في الفعلية والمبتدأ في الاسمية نكرة.

١٠) في س: هذي.

١١) في س: مخصوص.

١٢) فإذا كان المسند إليه معرفة فالظرف المضاف للجملة معرفة.

فائدة: قال الرضي [١] لا يحتاج في الإضافة إلى ما هو ظرفه إلى ربط [٢] الضمير، فلا يقال: يوم جاءك (فيه زيد [٣]) لكفاية ربطها [٤] قيل [٥] إلا نادرا، كقوله:

مَضَتْ سَنَةٌ [٦] لعامَ وُلِدْتُ فِيهِ .... [٧]

وفيه بحث [٨] .

تنبيه: من المشكل إضافة الزمان إلى إذ في: يومئذ [٩] وحينئذ [١٠] .

فقيل: مضاف إلى إذ. كشجر الأراك [١١] والتنوين للتعويض مما [١٢] أضيف إليه [١٣] والكسر لالتقاء الساكنين [١٤] وقيل: للإضافة [١٥] لإعرابها. ورد بأنه لا وجه له [١٦] وقيل: مضاف إلى الجملة، وإذ بدل منه ليلحق به التنوين عن المحذوف، وفي تمام

---

١) ليس هذا نص عبارة الرضي في شرح الكافية ١٠٦/٢، وعلل الرضي امتناع عود ضمير من الجملة إلى الظرف المضاف للجملة يكون المضاف ظرفا للمصدر الذي تضمنته الجملة. وذلك لأن الربط الذي يطلب حصوله من مثل هذا الضمير حصل بإضافة الظرف إلى الجملة، وجعله ظرفا لمضمونها.

٢) في ص: رابط.

٣) ليس في س.

٤) أي للاكتفاء بربط الجملة، لأن الظرف للمصدر الذي تضمنته الجملة.

٥) قاله ابن مالك انظر التسهيل ١٥٩، والمساعد ٣٦٠/٢.

٦) سنة هكذا هنا، وفي المغني، وفي الديوان وسائر المصادر: مائة وهو الصواب.

٧)

.... *** وعشر بعد ذاك وحجتان

البيت للنابغة الجعدي شعره ١٦١، وطبقات فحول الشعراء ١٢٤/١، والأغاني ١٢٨/٤، والشعر والشعراء ٣٠٠/١، والمغني ٧٧٢.

٨) انظر المغني ٧٧٢، والمساعد ٣٦٠/٢ – ٣٦١، والهمع ٢٣٣/٣ – ٢٣٤.

٩) من ذلك قوله تعالى: (وَانْشَقَّتِ السَّمَاءِ فَهِيَ يَوْمَئِذٍ وَاهِيَةٌ).

١٠) ومن ذلك قوله تعالى: (وَأَنْتُمْ حِينَئِذٍ تَنْظُرُونَ).

١١) فهو من إضافة الأعم إلى الأخص، وليس من إضافة أحد المترادفين إلى الآخر، كما يرى ابن مالك. انظر تعليق الفرائض ١٥٤٨/٣، والتصريح ٣٥/١.

١٢) في ص: عما.

١٣) أي تنوين إذ عوض عن الجملة التي أضيفت إليها إذ.

١٤) إذ: مبني على السكون وحرك بالكسر للتخلص من التقاء الساكنين، وبناؤه في هذه الحالة مصاحب له.

١٥) ذهب الأخفش إلى أن الكسرة حركة إعراب، فإذ في هذه الحالة مجرور بإضافة الظرف إليه، وعلامة جره الكسرة. انظر التسهيل ٩٢، وشرح الكافية ١٠٦/٢، والمساعد ٥٠٠/١.

١٦) مع قيام علة البناء، وهو وضعه على حرفين، ووروده مفتوحا ومكسورا من غير إضافة، انظر المغني ١١٩، والمساعد ٥٠٠/١.

تحقيقه بسط [1] .

الثالث: إلى ممنوع الصرف للعلمية [2] مع التأنيث، وهو: غدوة، وعشية المعين. أو العدل، كسحر [3] ومصروف، وهو كثير معروف.

الرابع: إلى زمان، فيقبل [4] تقدير " في " مطلقا [5] ومكان، لا يقبل منه إلاّ [6] المبهم. وهو: الجهات الست وما أشبهها غالبا مما استبهم [7] وما ألحق به، من نحو الفرسخ والبريد [8] وكل مشتق مما فيه معنى الاستقرار معمول لما اشتق من ذلك، كجلست مجلسك [9] ﴿ وَٱقۡعُدُواْ لَهُمۡ كُلَّ مَرۡصَدٖ ﴾ [10] .

ولفظ مكان منصوبا بذلك [11] وما بعد نحو دخلت [12] ويجر ما سوى ذلك.

وأما نحو: زنة الجبل، وقدر كذا، ومقدار [13] فالأظهر أنها صفات مصادر

---

١) بسطه الرضي في شرح الكافية ٢/١٠٥ – ١٠٦، وانظر تعليق الفرائد ٣/١٥٥٢، والتصريح ١/٣٥، ٢/٣٩، والهمع ٣/١٧٤ – ١٧٥.

٢) العلمية هنا جنسية فهي أعلام أجناس.

٣) في س: كشجر، وهو خطأ. وهو معدول عن السحر. انظر في ذلك ما ينصرف وما لا ينصرف، للزجاج ٩٨ – ٩٩.

٤) في س: فقيل.

٥) أي مبهما كان، كالوقت والحين، أو مختصا كالساعة واليوم.

٦) في س: ولا.

٧) نحو: عند ولدى، ووسط، وبين، وحذاء وإزاء. وقد اختلف في تفسير المبهم، انظر شرح الكافية ١/١٨٤ – ١٨٥.

٨) من المقادير الممسوحة.

٩) انظر شرح الكافية ١/١٨٤ – ١٨٥، ولا يكون هذا النوع ظرفا قياسيا إلا إذا كان عامله موافقا له في الاشتقاق. والفرسخ ثلاثة آلاف باع، والبريد اثنا عشر ألف باع.

١٠) سورة التوبة /٥. من الآية ٥ التوبة، وأوردها هنا كالرضي ١/١٨٥ تبعا للزجاج، وقيل: إنه على تقدير على. انظر معاني القرآن وإعرابه للزجاج ٢/٤٣٠ – ٤٣١، والتبيان للعكبري ٢/٦٣٥.

١١) أي منصوبا على الظرفية ليخرج بذلك نحو: مكانك مكان مبارك.

١٢) من الظروف المختصة الواقعة بعد دخلت وسكنت ونزلت. وفيها خلاف. انظر شرح ابن عقيل ١/٤٩٥.

١٣) ليست في س.

محذوفة [1] .

وقد شذ: هو مني مزجر الكلب، ومناط الثريا [2] لكنه كثير [3] ونحو: ذهبت الشام قليل [4] .

تنبيه: كثير مما يقبل النصب يجر بفي أو الباء بمعناها [5] نحو:

﴿ فِيٓ أَيَّامٍ مَّعۡلُومَٰتٍ ﴾ [6] و مَّعْدُودَاتٍ [7] .

و ﴿ وَسَكَنتُمۡ فِي مَسَٰكِنِ ٱلَّذِينَ ظَلَمُوٓاْ أَنفُسَهُمۡ ﴾ [8] .

أو بمن بمعناها نحو: مِن قَبْلِهِمْ [9] و مِن بَعْدِهِمْ [10] .

ولا يقال: في عندك، ولا في قبلك [11] .

ويتفقان [12] في الصلاحية لِلّغْوِيَّة، والاستقرار، ويفترقان في الصلوح للإخبار، فلا يخبر بالزمان عن الأعيان إلا متحددة كالليلة والهلال [13] أو معلوما إضافة معنى إليها

---

١) أي أنها انتصبت لنيابتها عن مصادر محذوفة، وهذه المصادر المحذوفة منتصبة كذلك لنيابتها عن ظروف مكان محذوفة، والتقدير: مكان قدر زنة الجبل. انظر الارتشاف ٢٥٢/٢، والفرائد الجديدة ٣٨٣/١ – ٣٨٥.

٢) انظر شرح الكافية ١٨٦/١، وارتشاف الضرب ٢٥٥/٢، وأوضح المسالك ٣٢٥/١.

٣) إلى درجة أنه يكاد يلحق بالقياسي، كما ذكر الرضي ١٨٦/١، وقاس عليه الكسائي. انظر الارتشاف ٢٥٦/٢، وشرح ابن عقيل ٤٩٤/١.

٤) وهو شاذ وفيه بحث. انظر شرح الكافية ١٨٦/١، والارتشاف ٢٥٣/٢، وشرح ابن عقيل ٤٩٥/١.

٥) كقوله تعالى: (إنا أرسلنا عليهم حاصبا إلا آل لوط نجيناهم بسحر) ٣٤ القمر.

٦) سورة الحج /٢٨.

٧) يشير إلى قوله تعالى: (واذكروا اللّه في أيام معدودات) من ٢٠٣ البقرة.

٨) سورة إبراهيم /٤٥.

٩) من ذلك قوله تعالى: (كذلك قال الذين من قبلهم مثل قولهم) ١١٨ البقرة. وهذا كثير في القرآن.

١٠) من ذلك قوله تعالى: (ولو شاء اللّه ما اقتتل الذين من بعدهم) ٢٥٣ البقرة وهذا كثير في القرآن.

١١) فلا تستعمل إلا ظرفا أو مجرورة بمن، انظر شرح الكافية ١٨٧/١، والارتشاف ٢٤٦/٢، وأوضح المسالك ٣٢٦/١، وشرح ابن عقيل ٤٩٨/١.

١٢) ظرف الزمان وظرف المكان.

١٣) وذلك لشبه العين المعني في حدوثه وقتا دون وقت، وقيل: هذا على تقدير: طلوع الهلال، انظر توضيح المقاصد ٣٨١/١.

كاليوم خمر [١] أو عامة وهو خاص، نحو: لا كوكب الليلة [٢] .

أو مسئول به عنه، نحو: في أي ليلة لا كوكب [٣] وأما عن المعاني [٤] الحادثة فيصح. فإن كان مستغرقا [٥] بها، أو أكثره وهو نكرة، فمرفوع غالبا، كالصوم يوم والسير شهر [٦] وهو في أكثره [٧] وجاز النصب والجر بفي. أو معرفة فالثلاثة، والنصب أرجح [٨] .

وقال الكوفيون: لا ينجر فيهما [٩] ؛ لإفادته التبعيض [١٠] ولا يفيده [١١] فإن لم يستغرق [١٢] فالأخيران [١٣] أغلب وفاقا، فإن قيل: ﴿ ٱلْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَٰتٌ ﴾ [١٤] .

أجيب بالمبالغة للتأكيد في الأمر به [١٥] أو بتقدير أشهر الحج [١٦] .

---

١) .... وغدا أمر. قاله امرؤ القيس لما بلغه مقتل أبيه.

٢) فالكوكب عام؛ لأنه نكرة في سياق النفي، والزمان خاص، ومثله قوله تعالى: (ليس لوقعتها كاذبة).

٣) انظر التسهيل ٤٩، وشرح الكافية الشافية ٣٥١/١، شرح الكافية ٩٤/١، والارتشاف ٥٥/٢ – ٥٦، والمساعد ٢٣٧/١ – ٢٣٨.

٤) أي وأما الإخبار بالزمان عن المعاني الحادثة فيصح.

٥) أي فإن كان الزمان مستغرقا بالمعاني، أو كان أكثره مستغرقا بها.

٦) من ذلك قوله تعالى:

(وحمله وفصاله ثلاثون شهرا) ١٥ الأحقاف.

وقوله تعالى: (الحج أشهر معلومات) ١٩٧ البقرة.

٧) أي والسير في أكثره.

٨) انظر التسهيل ٥٠، وشرح الكافية ٩٤/١ – ٩٥، والارتشاف ٥٦/٢ – ٥٧، والمساعد ٢٣٨/١ – ٢٣٩.

٩) أي في حالتي التعريف والتنكير.

١٠) أي لإفادة الجر بفي التبعيض، في حين أنه مقصود به الاستغراق، ومرد هذا زعمهم أن في ترد للتبعيض.

١١) أي وليس كما زعم بعض الكوفيين فإن حرف الجر " في " موضوع للظرفية بحسب الواقع في مصحوبها.

١٢) أي فإن لم يستغرق الزمان بالمعاني، أي وقع الفعل لا في أكثر الزمان. نكرة كان الزمان أو معرفة.

١٣) هما النصب والجر. انظر شرح الكافية ٩٥/١، والمساعد ٢٣٩/١.

١٤) سورة البقرة /١٩٧.

١٥) حتى كأن أفعال الحج مستغرقة لجميع الأشهر الثلاثة.

١٦) فيكون على تقدير مضاف محذوف، فيكون أخبر بظرف عن ظرف أي أشهر الحج معلومات.

وأما بالمكان فعنهما [1] مطلقا. وهو إما غير منصرف كزيد عندك، فالرفع ممتنع، أو متصرف معرفة كخلفك [2] فمرجوح، أو نكرة، نحو: أنت مني مكان قريبَ، فراجح، أي مكانك مني [3] أو ذو [4] مكان [5] أو متصرف مؤقت [6] مخبر به عن العين لتقدير المسافة، فلازم. والزمان في الأخير مثله. نحو: دارك مني فرسخ [7] ومنزلك مني ليلة [8] أي ذات مسافة فرسخ، أو ذو مسافة سرى [9] ليلة [10] .

وأما داري خلف دارك فرسخين بالنصف، فتمييز [11] أي تباعدت [12] أو مصدر كدنوت أنملة [13] وبالرفع خبر، وما قبله ظرفه، أو كل [14] منهما خبر، ويجوز: من خلف دارك [15] والعمل بحاله [16] في الأصح [17] .

---

١) أي: أما الإخبار بالمكان فإنه يقع عن المعاني والأعيان، سواء كان المخبر عنه اسم مكان أم لا.

٢) أي زيد خلفك، وبيتي أمامك.

٣) فهو على تقدير مضاف.

٤) أي: أنت مني ذو مكان... وهو هنا على حذف مضاف بعد مضاف. في س: ذوا.

٥) أي: أنت مني ذو مكان.

٦) مؤقت أي محدود.

٧) مثال للمكان.

٨) مثال للزمان.

٩) في ص: فترى.

١٠) انظر التسهيل ٤٩، وشرح الكافية ٩٥/١، والمساعد ٢٣٩/١ – ٢٤٠.

١١) وحال عند المبرد من الضمير في الخبر، أي ذات مسافة فرسخين.

١٢) فهو على هذا تمييز نسبة.

١٣) أي دنوا أنملة، والخبر هو خلف. انظر شرح الكافية ٩٦/١.

١٤) في س: كلا. وفي ص: كلاهما. أي خبر بعد خبر.

١٥) أي يجوز دخول من على خلف، فدخولها وخروجها سواء.

١٦) فينتصب فرسخين تمييزا أو حالا أو على المصدرية، ويرتفع خبرا على ما سبق.

١٧) ومقابل الأصح وجوب ارتفاعه خبرا. انظر شرح الكافية ٩٦/١.

وأما أنت مني – أي من أشياعي – فرسخين [(١)] فمنصوب؛ أي ذوي [(٢)] فرسخين. أو ما سرنا فرسخين [(٣)] .

وإذا أخبرت باليوم عن الجمعة [(٤)] والسبت فرفعه أوْلى [(٥)] وجاز النصب لملاحظة معنى الاجتماع والسكون [(٦)] اليوم العيد والفطر [(٧)] وعن باقيها [(٨)] تعين [(٩)] خلافا للفراء [(١٠)] وهشام [(١١)] .

وقد يقام المصدر مقام الزمان بإضمار المضاف [(١٢)] وقيل: لا. نحو [(١٣)] انتظرني جزر جزورين، أي مثل زمان. وآتيك خفوق النجم، ومقدم الحاج، بمعنى القدوم، أي

---

١) وذلك إذا كان الظرف لإفادة تحديد المسافة المعنوية. وقوله: أي من أشياعي، يعني أنه من أتباعه، ومن ذلك قوله تعالى: (فمن تبعني فإنه مني) وقوله صلى اللّه عليه وسلم: " سلمان منا " وقوله: " من غشنا فليس منا.

٢) يريد أنه حال والتقدير حال كوننا ذوي سير فرسخين.

٣) يريد أنه يعرب ظرفا أيضًا؛ أي في فرسخين. و (ما) مصدرية ظرفية. انظر شرح الكافية ٩٦/١، والمساعد ٢٤٠/١.

٤) في س: عن اليوم بالجمعة.

٥) في س: أولاً. وكان رفعه أوْلى لغلبة الجمعة والسبت في معنى اليومين.

٦) معنى الاجتماع في الجمعة والسكون والقطع في السبت، فهما في الأصل مصدران.

٧) لغلبتهما على اليومين، وهما كسابقتيهما يتضمنان عملا هو العود والإفطار.

٨) أي إذا أخبرت باليوم عن بقية أيام الأسبوع كالأحد والاثنين.

٩) في س: بمعين، ويتعين الرفع لأن الأحد وبقية أيام الأسبوع بمعنى اليوم، ولا يكون اليوم ظرفا لنفسه.

١٠) الفراء هو أبو زكريا يحيى بن زياد بن عبد اللّه بن منصور الديلمي، أخذ عن يونس والكسائي (ت ٢٠٧ هـ) انظر مراتب النحويين ١٣٩ – ١٤١، وطبقات النحويين واللغويين ١٣١ – ١٣٢.

١١) أما هشام، فهو هشام بن معاوية الضرير أبو عبد اللّه النحوي الكوفي من أعيان أصحاب الكسائي (ت ٢٠٩ هـ)، انظر الفهرست ٧٠، ومعجم الأدباء ٣٩٢/١٩. فإنهما يؤولان اليوم بـ " الآن "، كقولك: أنا اليوم أفعل كذا وكذا؛ أي الآن، انظر شرح الكافية ٩٦/١، والمساعد ٢٤٠/١ – ٢٤١.

١٢) فيقوم المضاف إليه (المصدر) مقام المضاف (الزمن) بعد حذف المضاف.

١٣) في س: وقيل: لا يجوز، والذي قال: لا، هو الفارسي الذي يرى أن المصدر يقوم مقام الزمان من غير إضمار، انظر شرح الكافية ١٩٠/٢.

وقته [1] كالمكان في نحو: مشيت غلوة سهم، ورمية سهم، و « " أَقْطَعَهُ حُضْرَ فَرَسِه » [2] " أي مسافة كل.

وربما أقيم العين مقام المصدر المذكور، نحو: لا آتيك السمر والقمر [3] أي مدة طلوعه، قيل: ومنه:

بـــــاكرت حاجتهـــــا الـــــدجاج بـــــسحرة .... [4]

الخامس: إلى متصرف [5] وهو ما لا يلزم النصب والجر (بمن [6]) وغير متصرف، وهو ما لزمهما [7] ومنه أكثر الظروف المبنية، كإذ، وإذا، وحيث، ومتى، وصباح ومساء [8] ويوم (يوم [9]) وربما تصرف حيث وإذ [10] ومتى، ومنه: بعيدات بين [11] .

---

١) من ذلك قوله تعالى: (ومن الليل فسبحه وإدبار النجوم) ٤٩ الطور. أي وقت إدبارها.

٢) من حديث ابن عمر أن النبي – صلى اللَّه عليه وسلم – أقطع الزبير حضر فرسه. حضر بضم الحاء وسكون الضاد: أي قدر ما تعدو عدوة واحدة، وهو على حـــذف مضاف؛ أي قدر حضر فرسه.

ويرى بعضهم أن الحضر اسم وليس مقدار. سنن أبي داود ١٧٧/٣ – ١٧٨، وشرح الكافية ١٩٠/١، واللسان ٢٠١/٤.

٣) أي ما دام الناس يسمرون في ليلة قمراء، أي دوامهما، والسمر الظلمة، والأصل اجتماعهم يسمرون في الظلمة، ثم سموا الظلمة سمرا لكثرة الاستعمال. اللسان ٣٧٧/٤.

٤) .... لأعل منها حين هب نيامها

البيت للبيد بن ربيعة العامري من معلقته.

ويروى: بادرت لذتها أن يهب نيامها. ورواية الديوان: بادرت حاجتها، والمراد بحاجتها: أي حاجتي لها. والمراد بالدجاج الديكة، وسحرة، بالضم: السحر الأعلى. وانتصب الدجاج على تقدير: وقت صياح الدجاج، انظر شرح ديوان لبيد ٣١٥، والمعاني الكبير ٤٥٣/١، وشرح القصائد السبع ٥٧٧، وشرح القصائد التسع ٤٢٢/١.

٥) أي ينقسم الظرف...

٦) ليست في س.

٧) أي ما لزم أحدهما.

٨) في س: ومساء.

٩) ساقط من س.

١٠) انظر شرح الكافية ١٨٧/١.

١١) بعيدات: جمع بعد مصغرا، وبين بمعنى فراق، والمعنى: مرارا قريبا بعضها من بعض، انظر المساعد ٣٩٣/١.

وذات مرة، وذات يوم، وذات ليلة، وأخوات لها [1] وذا صباح وذا مساء، وذا صبوح، وذا غبوق [2] وأما قوله:

عَزَمْـــــتُ عَلَـــــى إِقَامَـــــةِ ذِي صَـــــبَاحٍ .... [3]

فخثعمية [4] .

ولا يقال: ذات شهر وذات سنة.

ومنه نحو: غدوة، وبكرة، وضحى، وضحوة، وبكر [5] وسحر (وسحير [6]) وعشية وعتمة، وصباح ومساء [7] وليل ونهار [8] معينات بالعناية [9] وفي الأولين [10] علمية الجنس المحققة، وفي سحر علمية الشخص المقدرة [11] فتمنع الصرف [12] لا في الباقي؛ لانصراف ضحوة وعتمة وعشية في الأَشْهَرِ. فإن لم تعين انصرفت [13] فيدخلها لام التعريف [14] .

---

١) كذات الغداة، وذات العشاء، وذات الزمين، وذات العويم، انظر شرح الكافية ١٨٧/١.

٢) في س: عنوق، والأربعة الأخيرة بغير تاء، ولا يقاس على هذه الأوقات، وخثعم لا تلزم هذه الألفاظ الظرفية، انظر شرح الكافية ١٨٧/١.

٣) .... لشيء ما يسود من يسود

البيت لأنس بن مدركة الخثعمي، شاعر جاهلي.

ويروى: لأمر ما. وقد استشهد به سيبويه على خروج ذي صباح عن الظرفية وجره بالإضافة، الكتاب ٢٢٧/١، والمقتضب ٣٤٥/٤، والأمالي الشجرية ١٨٦/١، وشرح الكافية ١٨٧/١.

٤) انظر الكتاب ٢٢٦/١.

٥) بكر بفتح الباء والكاف بمعنى بكرة. انظر اللسان ٧٦/٤.

٦) ساقط من ص.

٧) في س و ص: صباحا ومساء.

٨) في س: وليلا ونهارا. انظر ذلك في الكتاب ٢٢٢/١ – ٢٢٧. والمقتضب ٣٣٣/٤ – ٣٣٤.

٩) أي بعناية المتكلم وإرادته، لا بالعلمية ولا بأل.

١٠) هما غدوة وبكرة وهما من أعلام الأجناس.

١١) في س: المقدر.

١٢) انظر شرح الكافية ١٨٨/١.

١٣) في س: تصرفت. وانظر المقتصد في شرح الإيضاح ٦٣٧/١.

١٤) انظر الكتاب ٢٢٦/١، وما ينصرف وما لا ينصرف ٩٨ – ٩٩، وشرح المفصل ٤٢/٢ – ٤٣، وشرح الكافية ١٨٨/١ – ١٨٩، والمساعد ٤٩٢/١ – ٤٩٣.

ومنها: فوق وتحت ولدى ومع وبين بين وحول وأخواته [١] ومكان بمعنى: بدل – لا يمين وشمال [٢] – وذات اليمين وذات الشمال [٣] ولفظة: بين – غير مركب – فكثير [٤] التصرف. وما بقي من الجهات فمتوسط [٥] .

وأما وسط بالتحريك فمتصرف [٦] لا بالسكون فنادر (كدون [٧]) بمعنى قدام لا بمعنى أسفل، فيتصرف، أو بمعنى " غير " فلا [٨] .

ومنها – عند سيبويه [٩] – صفة زمان أقيمت مقامه كقديما وحديثا [١٠] (إلا مليا [١١]) وقريبا فلا يلزم [١٢] وَعَدَّ منها " عند " قومٌ، ولبعضهم فيه نظر. ووافقه تعبير ابن هشام [١٣] .

وقد يتوسع في الظرف فيجعل مفعولا به متصلا ضميره بالفعل، ولو لازما [١٤] أو متعديا إلى اثنين لا ثلاثة [١٥] نحو: الجمعة صمته، أو علمته زيدا قائما، ويضاف إليه المصدر، نحو: ﴿ مَكۡرُ ٱلَّيۡلِ ﴾ [١٦] أو الصفة، كـــ:

---

١) وهي حوالي وحولي وأحوال، يقال: قعدوا حول وحواليه وحوْليْه وأحواله، وحوْليْه تثنية حوال، وحوال جمع حول، وحوليه تثنية حول. انظر تهذيب اللغة ٢٤١/٥.

٢) فهما كثيرتا التصرف، انظر شرح الكافية ١٨٩/١.

٣) ذات: مؤنث " ذو " بمعنى صاحب. وانظر الحكم في المساعد ٤٩٥/١.

٤) في س: فكثرت، وانظر شرح الكافية ١٨٩/١.

٥) في س: متوسط والمراد أنه متوسط التصرف.

٦) وسط بسكون السين ظرف نادر التصرف، وبفتح السين اسم متصرف، انظر شرح الكافية ١٨٩/١، والخزانة ٩٢/٣ – ٩٤.

٧) ساقط من س، وعلق بالحاشية من دون إشارة.

٨) انظر شرح الكافية ١٨٩/١، والمساعد ٥٢٤/١ – ٥٢٨.

٩) في س: تقديم وتأخير مخل فيما بين المعقوفتين.

١٠) الكتاب ٢٢٧/١.

١١) ساقط من س.

١٢) أي فلا تلزم الظرفية مليا وقريبا، انظر الكتاب ٢٢٧/١ – ٢٢٨.

١٣) قال في المغني ٢٠٧: ولا تقع إلا ظرفا أو مجرورة بمن، وانظر في عدم تصرف " عند " المقتضب ٣٣٩/٤ – ٣٤٠.

١٤) أي ولو كان الفعل لازما فيكون ينصب الظرف كالمتعدي لواحد.

١٥) أي لا متعديا إلى ثلاثة، لأنه يصير كالمتعدي إلى أربعة، وليس للعرب فعل متعد إلى أربعة. وأجاز ذلك الأخفش، انظر شرح الكافية ١٩٠/١، وانظر التوسع في الظرف أيضًا في المقتضب ٣٣٠/٤ – ٣٣٢.

١٦) سورة سبأ /٣٣.

* (يَا [1]) سَارِقَ اللَّيْلَةَ (أَهْلَ الدَّارِ) [2] *.

السادس: إلى ما يصح جوابا لكم [3] وجوابا لمتى.

فالأول: المعدود معرفة أو نكرة، فيستغرق الظروف إن أمكن [4] نحو: سرت شهرا أو شهر رمضان، أي ليلا ونهارا، إلا للمبالغة [5] وإلا [6] فما أمكن، نحو: صمت أو سريت شهرا [7] .

والثاني: المختص [8] وإن لم يكن معدودا ولا معرفة، كيوم الجمعة، ويوما قدم فيه زيد، فما اقتضى الاستغراق فللجميع، أو عدمه فللبعض، أَوْ لا [9] أيهما احتمل، كيوم الجمعة [10] في: متى صمت، أو خرجت [11] أو سرت [12] ؟. فاجتمعا في نحو: (العشر الأولى من كذا [13] وافترقا في نحو [14]): ثلاثة أيام [15] ويوم الجمعة [16] .

---

١) لعلها سقطت سهوا.

٢) ساقط من ص، هو بإضافة الوصف إلى الليلة، وبعضهم ينصب الليلة ويجر الأهل، انظر الكتاب ١٧٥/١ – ١٧٦، ومعاني القرآن للفراء ٨٠/٢، وأمالي ابن الشجري ٢٥٠/٢.

٣) أي من أقسام الظرف ما يصح وقوعه جوابا.

٤) يعني أن الفعل الناصب للظرف يستغرقه، وانظر في ذلك الكتاب ٢١٦/١ – ٢١٩، والمقتضب ٤٣ – ٣٣٣.

٥) أي يستغرق السير جميع الشهر ليله ونهاره إلا إذا قصد المبالغة والتجوز، انظر شرح الكافية ١٨٦/١.

٦) أي وإن لا يمكن استغراق جميع ليل الشهر ونهاره، فما أمكن استغراقه منه.

٧) فالصوم يعم جميع أيام الشهر دون لياليه، والسرى يعم جميع ليالي الشهر دون أيامه.

٨) وهو ما يقع جوابا لمتى.

٩) أي أو كان لا يقتضي أيهما، بل يحتمل الأمرين.

١٠) هذا لا يحتمل غير الاستغراق.

١١) يوم الجمعة في جواب متى خرجت، لا يحتمل غير التبعيض، ومثله: أذنت ثلاثة أيام.

١٢) يحتمل الاستغراق والتبعيض، ومثله: تهجدت ثلاث ليال.

١٣) فيجتمعان في المعدود المختص بالتعريف.

١٤) ليس في س.

١٥) من المعدود غير المختص فلا يصلح إلا جوابا لكم في نحو: كم صمت ؟.

١٦) من المختص غير المعدود، فإنه يصلح جوابا لمتى دون كم في نحو: متى قدمت ؟.

نكتة: قال سيبويه [١] إن نحو: الدهر والليل والنهار، أي مع النهار [٢] مختص بكم، وكذا المحرم وصفر [٣] في رواية النجم الرضي (الإمام [٤])، وصالح لهما في رواية ابن هشام [٥] لاَ: شَهْرَ المحرم وغيره [٦] فبمتى بانفاق نقل الأعلام [٧] .

قال نجم الأئمة [٨] إن كان هذا رواية عنهم فحبذا، وإن كان رأيا فأي فرق ؟ [٩] أي لا يتغير المحرم بدخول الشهر [١٠] كما لا يتغير بدخول الأيام عليه [١١] الدهر. قلت: هذه الريبة في الإمام المشهور [١٢] مما يُلْحَقُ بلسعة العقرب والزنبور [١٣] .

وقد خيّل الريب [١٤] في ابن عثمان تشيعه [١٥] لعلي أبي [١٦] الحسن، كما خيل بدر الدين مالك [١٧] تشيعه لسعيد أبي الحسن [١٨] في النفي عن كيف ظرفية المكان والزمن [١٩] .

---

١) الكتاب ٢١٦/١ – ٢١٧.

٢) أي الليل معطوفا عليه النهار مقرونا بأل، فهما بمعنى الدهر – كقوله تعالى: (يسبحون الليل والنهار لا يفترون) (٢٠ الأنبياء).

٣) غير مضاف إليهما لفظ شهر، لأنها جعلت جملة واحدة لعدة الأيام، كأنه قيل:... الثلاثون يوما.

٤) عن ص ولم ينقله بنصه. انظر شرح الكافية ١٨٧/١.

٥) فيما زعم الزجاج. انظر المساعد ٤٩٧/١، والهمع ١٤٦/٣.

٦) مما أضيف إليه لفظ شهر، فإنه بإضافة شهر إليه يكون جوابا لمتى أيضًا.

٧) لعله باتفاق نقلهم عن سيبويه، انظر شرح الكافية ١٨٧/١، والمساعد ٤٩٧/١، والهمع ١٤٥/٣.

٨) شرح الكافية ١٨٧/١، وقد تصرف في النص.

٩) في ص: فلا، وما أثبته عن س: يوافق ما شرح في الكافية ونصه: (فأي فرق بينهما من حيث المعنى ؟).

١٠) أي بإضافة الشهر إليه.

١١) أي بإضافة الأيام إليه.

١٢) يعني به سيبويه، ويريد بالريبة اعتراض الرضي على سيبويه.

١٣) يشير إلى المسألة الزنبورية التي جرت بين سيبويه والكسائي.

١٤) الريب الصادر من الرضي في سيبويه، وهو إمام النحاة عمرو بن عثمان بن قنبر.

١٥) أي تشيع الرضي لعلي أبي الحسن، يعني الكسائي.

١٦) في س، ص: ابن، الكسائي، هو أبو الحسن علي بن حمزة بن عبد اللَّه بن بهمن بن فيروز الأسدي بالولاء، كما في غاية النهاية في طبقات القراء ٢٢١٢.

١٧) لعله جمال الدين أبو عبيد اللَّه محمد بن عبد اللَّه، والد بدر الدين، فهو ينسب إليه، انظر المغني ٢٧٢، والقاموس المحيط ٢٠/٣، وبصائر ذوي التمييز ٤٠٢/٤ – ٤٠٣، والهمع ٢١٤/٣ – ٢١٦.

١٨) في س: ابن الحسين والمقصود به الأخفش الأوسط: أبو الحسن سعيد بن مسعدة.

١٩) ونسب ذلك للسيرافي أيضًا، جاء في المغني ٢٧٢: قال ابن مالك ما معناه: لم يقل أحد أن كيف ظرف؛ إذ ليست زمانا ولا مكانا، ولكنها لما كانت تفسر بقولك: على أي حال.. سميت ظرفا؛ لأنها في تأويل الجار والمجرور، واسم الظرف يطلق عليها مجازا، وابن مالك بهذا يتشيع للأخفش والسيرافي ضد سيبويه القائل بظرفية كيف في الكتاب ٢٦٧/٣، ٣٨٥ فهو يشبه حال ابن مالك بحال الرضي في مخالفة سيبويه.

قلت: وهو عند الإِنصاف من القوة بمكان [1] لعدم ظهور الزمن فيها والمكان. والعجب أنها إنما عدت ظرفا للحال [2] لتأويلها بما لا يعد عَلَى أي حال [3] .

وقد عَرَّض مَنْ حكم بذلك لذلك [4] كلَّ مجرور مع ما يجره من الحروف للتطفل معه على الدخول في الظروف [5] ويقول [6] عَلَى أي حال: كيف يعد وأنا أظرف، وبزمان الظرف ومكانه أعرف. والذي عندي – وإن كنت مما لا عند له – أنها شقيقة أول نوعي [7] كم، وإن شاققتها في كونها عن الكيف [8] وتلك عن الكم، فقد كفاهما في المعنى الكنائي التضارع، وكفّهما عن التباين في الغرض الاستفهامي في التراضع.

فإن اعترض من لا يسلّم للخالق الحكم فيمن خلق، و لم يسلم من الداء المستعاذ به منه في الفلق كيف سبق لاَحِقٌ من الخلف إلى ما لم يدركه سابق من السلف ! (قلنا: عليك إن [9]) كنت ممن [10] إذا جاءته البينات آمن أن ينظر في الحقائق إلى ما قال، لا من [11] (قال [12])، وليس التقدم في الأعصار بمعيار لأولي الأبصار.

وقد وصلنا بالخلوص إلى هذا البحث اللطيف إلى ما أوردنا من حسن خاتمة العقد الوسيم. وحصلنا به إلى ما وعدنا [13] من الوفاء [14] ببيان معظم أحكام الظروف

---

١) قال في المغني ٢٧٢: وهو حسن.

٢) لأن تقديرها عند سيبويه: في أي حال، أو على أي حال.

٣) أي بما لا يعد من الظروف على أي حال. فهي مؤولة بالجار والمجرور " على أي حال.

٤) أي لكونها بمعنى الجار والمجرور.

٥) أي أن كيف عدت من الظروف لتقديرها بالجار والمجرور، وقد عرض القائل بذلك كل جار مع مجروره أن يعدا من الظروف.

٦) القائل هو الجار والمجرور.

٧) وهو الاستفهام.

٨) أي كناية عن الكيف.

٩) ساقط من س.

١٠) في س: من.

١١) أي ينظر إلى قول القائل ولا ينظر إلى من القائل.

١٢) ساقط من ص.

١٣) في س وحظنا به أعلى ما.

١٤) في ص: الوفي.

والتقسيم، سائلين ذا الجلال من فضله أن يجعلنا من المجلين في الخضوع لجلاله، المصلين على واسطة عقد النبوة، وخاتم الرسالة وآله.

وكان الفراغ من تكميله ونقله إلى البياض وتحصيله في السدس الأول من النصف الثاني من اليوم الرابعَ عشرَ من الشهر الخامس من شهور سنة خمس وثلاثين ومائة وألف. ختمه (اللّه [1]) بخير، وصلى اللّه (وسلم [2]) على سيدنا محمد وآله، (ولا حول ولا قوة إلا بالله) [3]

.

وختمت النسخة " س " بما يأتي:

قال في الأم ما لفظه: وكان الفراغ في رقمه في الساعة الخامسة من الظرف الأول من اليوم السادس من الثلث الأول من الشهر الثاني من العام الرابع من العشر التاسعة من المائة الثالثة من الألف الثانية من الهجرة النبوية، على صاحبها أفضل الصلاة والتسليم، وعلى آله الغر.

وكان الفراغ من رقم هذا العقد الوسيم على يد أفقر العباد وأحوجهم إلى ربه جل وعلا، عليُّ بن محمد بن علي الشامي وفقه ربه ذو العلا، في يوم الجمعة، لعله من تسعة وعشرين خلت من شهر ربيع الأول سنة ١٣٢٨. ختمه اللّه بخير، وأفهمني معانيه، آمين، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم، وصلى اللّه وسلم على سيدنا محمد الأمين، وعلى آله الطيبين الطاهرين. آمين.

---

١) في ص: ختمت، وما بين المعقوفتين ساقط منها.

٢) ليس في ص.

٣) ليست في ص، وجاء فيها بعده: انتهى نقلا من الأم، قال فيها: قرئت على المصنف، رحمه اللّه.

المصادر والمراجع

الأزهري، الشيخ خالد بن عبد اللَّه (ت ٩٠٥ هـ).

شرح التصريح على التوضيح (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، د - ت).

مقدمة الإِعراب، تصحيح محمد شمام (تونس: دار الكتب الشرقية، ط ٢: ١٣٧٣ هـ).

الأزهري، أبو منصور محمد بن أحمد (٢٨٢ - ٣٨٠ هـ).

تهذيب اللغة، ت: عبد السلام هارون وآخرين (القاهرة: الدار المصرية للتأليف ١٣٨٤ هـ - ١٩٦٤ م).

الإسفراييني، عصام الدين (ت ٩٥١ هـ).

شرح الفريد، ت: فوزي ياسين (مكة المكرمة: المكتبة الفيصلية ط ١: ١٤٠٥ هـ ١٩٨٥ م).

الأشموني، علي بن محمد (ت ٩٢٩ هـ).

شرح الأشموني " منهج السالك " (مصر: عيسى الحلبي، د. ت).

الأصبهاني، أبو الفرج علي بن الحسن (ت ٣٥٦ هـ).

الأغاني (بيروت: دار الفكر، د. ت).

ابن الأنباري، عبد الرحمن بن محمد (٥١٣ - ٥٧٧ هـ).

الإنصاف في مسائل الخلاف، ت: محمد محيي الدين (مصر: المكتبة التجارية الكبرى، د. ت).

البيان في إعراب القرآن، ت: طه عبد الحميد (القاهرة: الهيئة المصرية ١٤٠٠ هـ / ١٩٨٠ م).

ابن الأنباري، أبو بكر محمد بن القاسم (٢٧١ - ٣٢٧ هـ).

شرح القصائد السبع، ت: عبد السلام هارون (القاهرة: دار المعارف، ط ٤، ١٤٠٠ هـ / ١٩٨٠ م).

- ابن برهان، عبد الواحد بن علي (ت ٤٥٦ هـ).

شرح اللمع، ت: فائز فارس (الكويت، المجلس الوطني للثقافة ١٤٠٤ هـ / ١٩٨٤).

- البغدادي، إسماعيل باشا (ت ١٣٣٩ هـ).

إيضاح المكنون، تصحيح محمد شرف الدين (بيروت: دار الفكر ١٤٠٢ هـ / ١٩٨٢). هدية العارفين (بيروت دار الفكر ١٤٠٢ هـ / ١٩٨٢).

البغدادي، عبد القادر عمر (١٠٣٠ - ١٠٩٣ هـ).

خزانة الأدب، ت: عبد السلام هارون (القاهرة: دار الكتاب العربي ١٣٨٧ هـ ١٩٦٧ م).

البكري، أبو عبيد اللّٰه عبد اللّٰه بن عبد العزيز (٤٣٢ - ٤٨٧ هـ).

فصل المقال في شرح كتاب الأمثال، ت: إحسان عباس، وعبد المجيد عابدين (بيروت: دار الأمانة، ط٣: ١٤٠٣ هـ ١٩٨٣).

التفتزاني، سعد الدين (٧١٢ - ٧٩١ هـ).

المطوّل على التلخيص (استانبول المطبعة العثمانية ١٣٠٤ هـ).

الجامي، عبد الرحمن بن أحمد (٨١٧ - ٨٩٨ هـ).

الفوائد الضيائية، ت: أسامة الرفاعي (بغداد، مطبعة إدارة الأوقاف، ١٤٠٣ هـ / ١٩٨٣ م).

الجرجاني، عبد القاهر (ت ٤٧١ هـ).

المقتصد في شرح الإِيضاح، ت: كاظم المرجان (عمّان، المطبعة الوطنية ١٩٨٢ م).

الجرجاني، السيد الشريف علي بن محمد (٧٤٠ - ٨١٦ هـ).

حاشيته على الكشاف (بيروت، دار المعرفة د. ت).

حاشية السيد على المطول (مطبعة أحمد كامل ١٣٣٠ هـ).

ابن الجزري، محمد بن محمد (ت ٨٣٣ هـ).

غاية النهاية في طبقات القراء، بعناية ج. برجشتراسر (بيروت: درا الكتب العلمية ١٤٠٠ هـ / ١٩٨٠ م).

الجمحي، محمد بن سلام (١٣٩ - ٢٣١ هـ).

طبقات فحول الشعراء، ت: محمود شاكر (القاهرة: مطبعة المدني ١٣٩٤ هـ ١٩٧٤ م).

جميل بثينة، جميل بن معمر (ت ٨٢ هـ).

ديوانه، ت: فوزي عطوي (بيروت: دار صعب ط ٣: ١٩٨٠ م).

ابن جني، أبو الفتح عثمان (ت ٣٩٢ هـ).

الخصائص ت: محمد النجار (بيروت: دار الهدى، ط٢، د. ت).

ابن الحاجب، عثمان بن عمر (٥٧٠ - ٦٤٦ هـ).

الكافية في النحو، ت: طارق نجم (جدة: مكتبة دار الوفاء، ط ١: ١٤٠٧ هـ / ١٩٨٦ م).

حاجي خليفة، مصطفى بن عبد اللّٰه (١٠٧٨ هـ).

كشف الظنون (بيروت: دار الفكر ١٤٠٢ هـ ١٩٨٢ م).

الحموي، ياقوت بن عبد اللّٰه (٦٢٦ هـ).

معجم الأدباء (بيروت: دار المأمون د. ت).

الحنبلي، عبد الحي بن العماد (ت ١٠٨٩ هـــ).

شذرات الذهب (بيروت: المكتب التجاري للطباعة د. ت).

أبو حيان، محمد بن يوسف (٦٥٤ - ٧٤٥ هـ).

الارتشاف، ت: مصطفى النماس (القاهرة، مطبعة المدني ط ١: ١٤٠٨ هـ / ١٩٨٨ م).

البحر المحيط (بيروت، دار الفكر ١٤٠٣ هـ / ١٩٨٣ م).

النهر الماد (بيروت: دار الفكر ١٤٠٣ هـ / ١٩٨٣م).

ابن خلكان، أحمد بن محمد (٦٠٨ - ٦٨١ هـ).

وفيات الأعيان، ت: إحسان عباس (بيروت، دار صادر د. ت).

أبو داود، سليمان بن الأشعث (٢٧٥ هـ) ت: سنن أبي داود، ت: محمد محيي الدين (دار إحياء السنة النبوية د. ت).

الدسوقي، محمد أحمد بن عرفة (ت ١٢٣٠ هـ).

حاشية الدسوقي على شرح السعد (القاهرة: مطبعة عيسى الحلبي ١٩٣٧ م).

حاشية الدسوقي على المغني (القاهرة: مطبعة المشهد الحسيني ١٣٨٦ هـ).

الدماميني، محمد بن عمر (٧٦٣ هـ - ٨٢٧ هـ).

تعليق الفرائد، ت: محمد المفدي، رسالة دكتوراه الأزهر ١٣٩٦ هـ / ١٩٧٦ م. المنهل الصافي في شرح الوافي، مخطوط (مكتبة الجامع الكبير بصنعاء ١٣٢).

الرصاص، أحمد بن محمد (؟).

منهاج الطالب، ت: أحمد السالم (رسالة دكتوراه، جامعة الإمام بالرياض ١٤٠٧ هـ).

الرضي، محمد بن الحسن الإستراباذي (ت ٦٨٦ هـ).

شرح الكافية (بيروت: دار الكتب العلمية د. ت). الزبيدي، أبو بكر محمد بن الحسن (ت ٣٧٩ هـ).

طبقات النحويين واللغويين، ت: محمد أبو الفضل (القاهرة: دار المعارف د. ت).

الزجاج، أبو إسحاق إبراهيم بن السري (٢٣٠ - ٣١١ هـ).

ما ينصرف وما لا ينصرف، ت: هدى قراعة (القاهرة: مطابع الأهرام ١٣٩١ هـ / ١٩٧١ م).

الزجاجي، عبد الرحمن بن إسحاق (ت ٣٤٠ هـ).

الجمل في النحو، ت: علي توفيق الحمد (بيروت: دار الرسالة ١٤٠٤ هـ / ١٩٨٤ م).

الزركلي، خير الدين. الأعلام (بيروت: دار العلم للملايين ط ٥: ١٩٨٠ م).

الزمخشري، محمود بن عمر (٤٦٧ - ٥٣٨ هـ).

الفائق في غريب الحديث، ت: محمد أبي الفضل، وعلي البجاوي (بيروت: دار المعرفة ط٢ د. ت).

الكشاف (بيروت: دار المعرفة د. ت).
المفصل (بيروت: دار الجيل ١٣٢٣ هـ).
ابن السراج، محمد بن سهل (ت ٣١٦ هـ).
الأصول في النحو، ت: عبد الحسين الفعلي (بيروت: مؤسسة الرسالة ط ١٤٠٥/١ هـ / ١٩٨٥ م).
السلسيلي، محمد بن عيسى (٧١٥ - ٧٧٠ هـ).
شفاء العليل في شرح التسهيل، ت: الشريف البركاتي (مكة المكرمة: الفيصلية ١٤٠٦ هـ).
السمعاني، عبد الكريم بن محمد (ت ٥٦٢ هـ).
الأنساب، ت: عبد الرحمن اليماني وآخرين (بيروت: نشرة محمد دمج ١٤٠٠).
السهيلي، عبد الرحمن بن عبد اللّٰه (٥٠٨ - ٥٨١ هـ).
نتائج الفكر، ت: محمد البنا (القاهرة: دار النصر ١٤٠٤ هـ / ١٩٨٤ م).
سيبويه، أبو بشر عمرو بن عثمان (ت ١٨٠ هـ).
الكتاب، ت: عبد السلام هارون (القاهرة: الهيئة المصرية العامة ١٣٩٧ هـ / ١٩٧٧ م).
- السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن الكمال (٨٤٩ - ٩١١ هـ).
الأشباه والنظائر، ت: طه عبد الرءوف (القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية ١٣٩٥ هـ / ١٩٧٥ م).
بغية الوعاة، ت: محمد أبي الفضل (بيروت: دار الفكر ١٣٩٩ هـ / ١٩٧٩ م).
الفرائد الجديدة، ت: عبد الكريم المدرس (بغداد: مطبعة الإرشاد ١٣٩٧ هـ / ١٩٧٧ م).
همع الهوامع، ت: عبد العال مكرم (الكويت: دار البحوث العلمية ١٣٩٤ هـ / ١٩٧٥ م).
ابن الشجري، أبو السعادات هبة اللّٰه بن علي (٥٤٢ هـ).
أمالي ابن الشجري (بيروت: دار المعرفة).
- الشنواني (ت ١٠١٩ هـ)
حاشية الشنواني على مقدمة الإِعراب، تصحيح محمد شمَّام (تونس: دار الكتب الشرقية ط ١٣٧٣/٢ هـ).
الشوكاني، محمد بن علي (ت ١٣٥٠ هـ)
البدر الساطع بمحاسن من بعد القرن السابع (القاهرة: مطبعة السعادة ط ١٣٤٨/١ هـ).
- الصنعاني، محمد بن محمد بن يحيى.
نيل الحسنيين بأنساب من باليمن... (القاهرة: المطبعة السلفية ومكتبتها د. ت).
- أبو الطيب اللغوي، عبد الواحد بن علي (ت ٣٥١ هـ)

مراتب النحويين، ت: محمد أبي الفضل (القاهرة: دار نهضة مصر ١٣٩٤ هـ / ١٩٧٤ م).

العامري، لبيد بن ربيعة (ت ٤١ هـ). شرح ديوان لبيد، ت: إحسان عباس (الكويت: مطبعة الحكومة ١٩٨٤ م).

ابن عقيل، بهاء الدين بن عبد اللّه (ت ٧٦٩ هـ).

شرح ابن عقيل، ت: محمد محيي الدين (مصر: المكتبة التجارية ١٣٨١ هـ / ١٩٦١ م).

المساعد، ت: محمد بركات (دمشق: دار الفكر ١٤٠٠ هـ / ١٩٨٠ م).

العكبري، أبو البقاء عبد اللّه بن الحسين (٥٣٨ - ٦١٦ هـ).

التبيان في إعراب القرآن، ت: علي البجاوي (القاهرة: عيسى الحلبي د. ت).

التبيين عن مذاهب النحويين، ت: عبد الرحمن العثيمين (بيروت: دار الغرب الإِسلامي ١٤٠٦ هـ / ١٩٨٦ م).

الفراء، يحيى بن زياد (ت ٢٠٧ هـ).

معاني القرآن، ت: أحمد يوسف، ومحمد النجار (القاهرة: الهيئة المصرية ١٩٨٠ م).

الفيروزآبادي، محمد بن يعقوب (ت ٨١٧ هـ).

بصائر ذوي التمييز، ت: محمد النجار (بيروت: المكتبة العلمية د. ت).

القاموس المحيط (بيروت: المؤسسة العملية للطباعة د. ت).

ابن قتيبة، عبد اللّه بن مسلم (٢١٣ - ٢٧٦ هـ).

الشعر والشعراء، ت: أحمد شاكر (؟ ط ٣: ١٩٧٧ م).

المعاني الكبير (بيروت: دار الكتب العلمية ط١ ١٤٠٥ هـ / ١٩٨٤ م).

- القفطي، علي بن يوسف (٦٢٤ هـ).

إنباه الرواة، ت: محمد أبي الفضل (القاهرة: دار الفكر العربي ١٤٠٦ هـ / ١٩٨٦ م).

القيسي، أحمد بن عبد القادر (٦٨٢هـ ٧٤٩ هـ).

الدر اللقيط من البحر المحيط (بيروت: دار الفكر ١٤٠٣ هـ / ١٩٨٣ م).

- كحالة، رضا، معجم المؤلفين (بيروت: دار إحياء التراث العربي د. ت).

- ابن ماجه، محمد بن يزيد (٢٠٩ - ٢٧٣ هـ).

سنن ابن ماجه، ت: محمد الأعظمي (الرياض: شركة الطباعة المحدودة، ط ١٤٠٣ هـ / ١٩٨٣ م).

ابن مالك محمد بن عبد اللّه (٦٠٠ - ٦٧٢ هـ).

تسهيل الفوائد، ت: محمد بركات، (القاهرة: دار الكاتب العربي ١٣٨٨ هـ / ١٩٦٨ م).

شرح الكافية الشافية، ت: عبد المنعم هريدي (دمشق: دار المأمون د. ت).

المبرد، محمد بن يزيد (٢١٠ – ٢٨٥ هـ).

المقتضب، ت: محمد عبد الخالق عضيمة (بيروت: عالم الكتب، د. ت).

المرادي، الحسن بن قاسم (ت ٤٩ هـ).

توضيح المقاصد والمسالك، ت: عبد الرحمن سليمان (القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية ١٣٦٩ هـ / ١٩٧٦ م).

المقري، أحمد بن محمد (ت ١٠٤١ هـ).

نفح الطيب، ت: محمد محيي الدين (القاهرة: مطبعة السعادة ١٣٦٩ هـ).

ابن منظور، محمد بن مكرم (٦٣٠ – ٧١١ هـ).

لسان العرب (بيروت: دار صادر. مصورة، د. ت).

الميداني، أحمد بن محمد (ت ٥١٨ هـ).

مجمع الأمثال، ت: محمد أبي الفضل (القاهرة: عيسى البابي الحلبي ١٣٩٨ هـ / ١٩٧٨ م).

النابغة الجعدي (ت ٥٠ هـ).

شعر النابغة الجعدي (دمشق: المكتب الإسلامي ط١: ١٣٨٤ هـ / ١٩٦٤ م).

– النحاس، أبو جعفر أحمد بن محمد (ت ٣٣٨ هـ).

شرح القصائد التسع، ت: أحمد خطاب (بغداد: مطبعة الحكومة ١٣٩٣ هـ / ١٩٧٣ م)

– ابن النديم، محمد بن إسحاق (٣٨٥ هـ).

الفهرست (بيروت: دار المعرفة، د. ت).

الهروي، القاسم بن سلام (ت ٢٢٤ هـ).

غريب الحديث، ت: محمد خان (مصورة عن حيدر آباد ١٣٩٦ هـ / ١٩٧٦ م).

ابن هشام، عبد الله بن يوسف (٧٠٨ – ٧٦١ هـ).

أوضح المسالك: تعليق محمد النجار (مصر: مطبعة الفجالة د. ت).

شرح قصيدة كعب بن زهير، ت: حسن أبو ناجي (دمشق: الوكالة العامة للتوزيع ١٤٠١ هـ / ١٩٨١م)

المغني، ت: مازن المبارك وعلي حمد الله (بيروت: دار الفكر، ط٥ ١٩٧٩).

ابن يعقوب المغربي، محمد بن محمد بن سليمان (١٠٣٧ – ١٠٩٤).

مواهب الفتاح في شرح تلخيص المفتاح (القاهرة: مطبعة عيسى الحلبي ١٩٣٧).

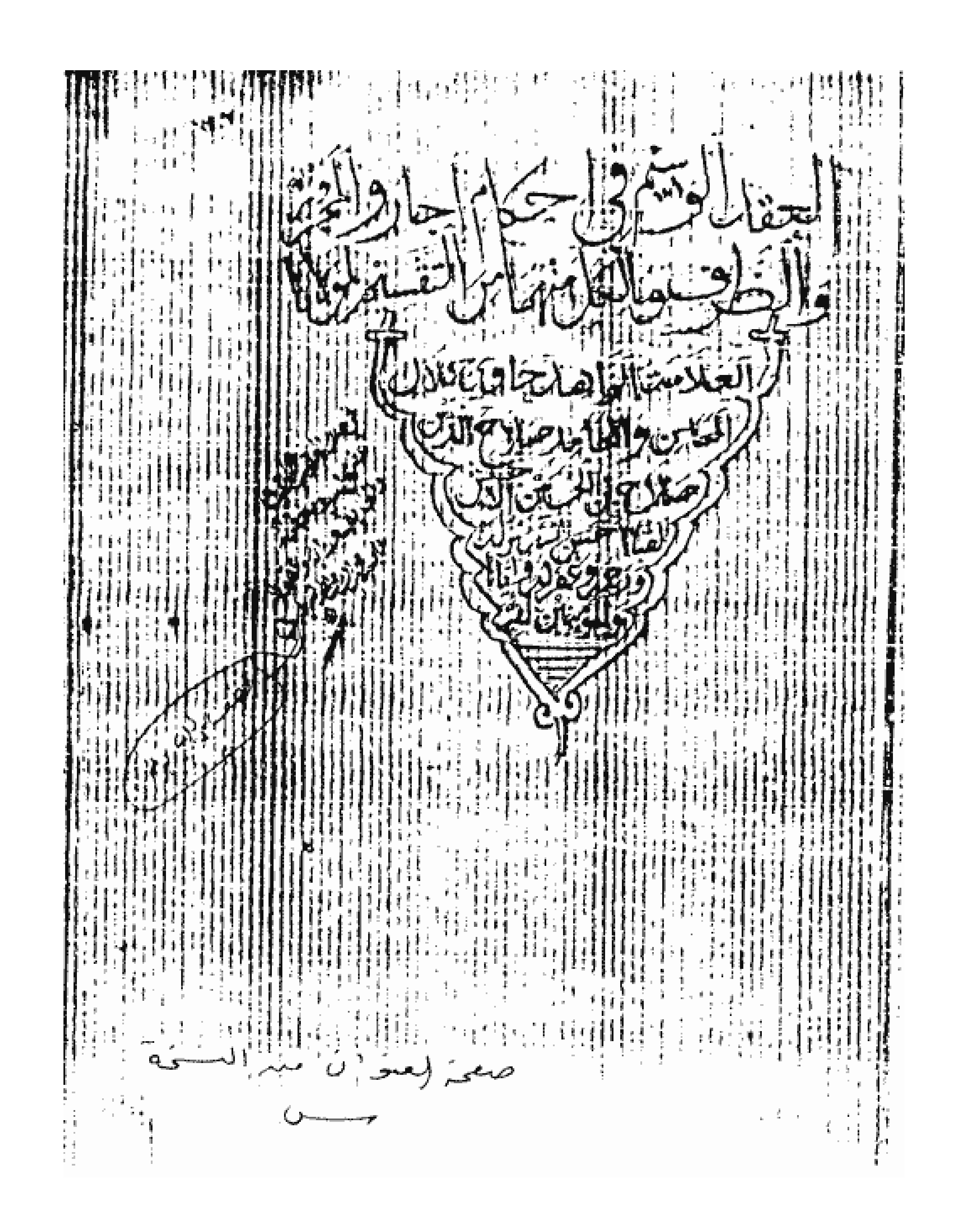
ابن يعيش، يعيش بن علي (ت ٦٤٣ هـ).

شرح المفصل (بيروت: عالم الكتب، د. ت).

العقد الوسيم في احكام الجار والمجرور
والظرف وما لكل منهما من التقسيم
مولانا العلامة المحقق الورع صلاح
الدين صلاح بن الحسين الاخفش
رحمه الله رحمة الابرار وحشره مع
المختار وآله
الاطهار
آمين

صفحة العنوان من نسخة
ص





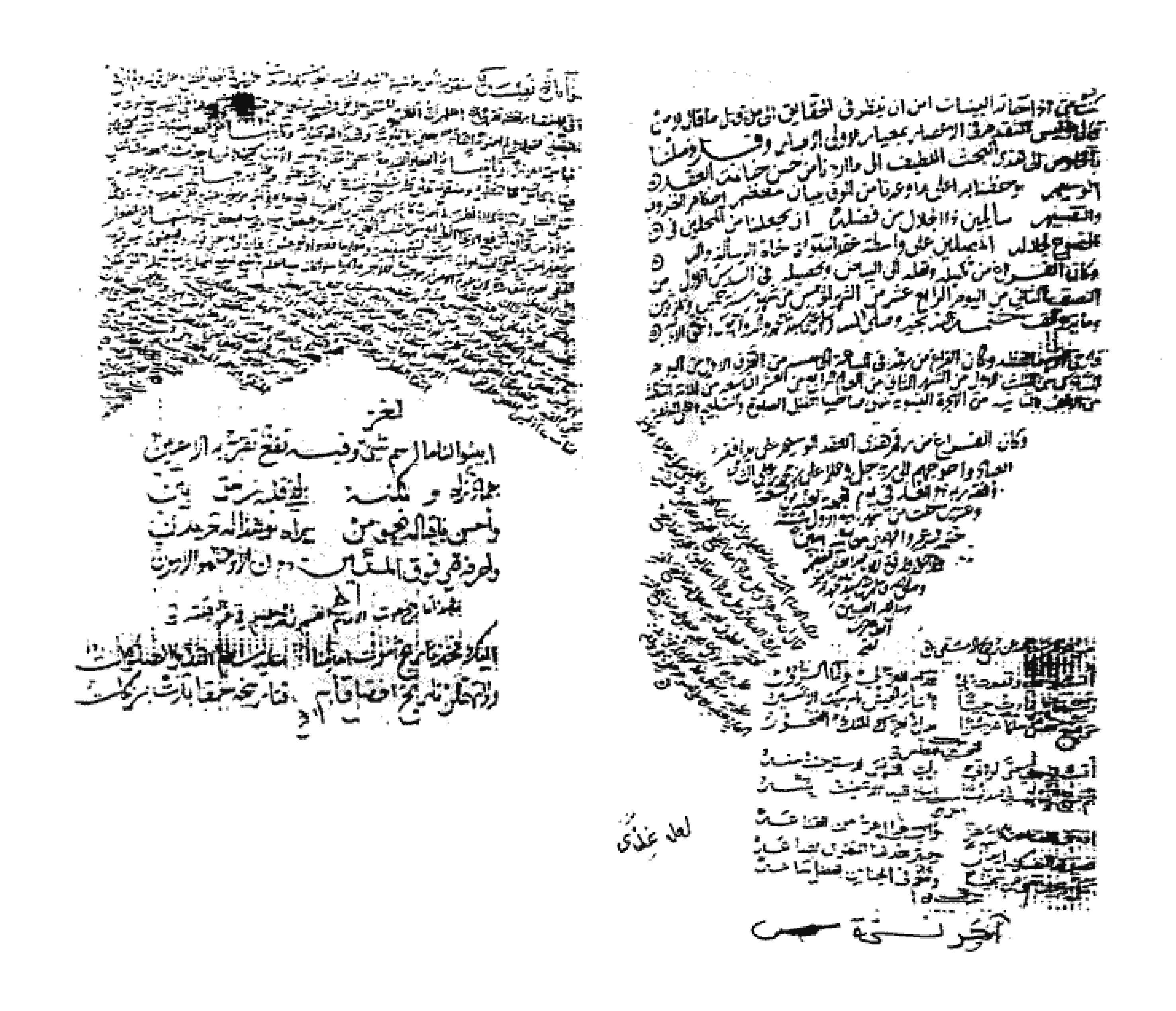
بسم الله الرحمن الرحيم

أول نسخة س

بسم الله الرحمن الرحيم حمداً للرافع لذوي [illegible]
العلام وشكراً للناصب للواء الاعلام والصلوة والسلام
على المعرب عن صواب في تكلم الافعال وعلى [illegible]
[illegible] من الاصحاب والآل وبعد فهذا تعليق لا
يعرف نظيره في مؤلف وشرح لا يوقف على مثل
نضاره في خزانة من ألف يشتمل من [illegible] وجرور
والظرف على ما يزيد [illegible] اسود من [illegible]
[illegible] وناصبها النقص والقصور فقد [illegible]
من [illegible] فهو قصير في التحقيق طويل وكثير
وان قرأت فقل [illegible] بتمام قوام الكلام [illegible]
الحاسد واجبرها بارواح النجوم [illegible]
الحاسد والمقصود بها [illegible] ومن الله التوفيق
والسند هو الاسم المذكور لافادة وقوع
حدث فيه [illegible] فعل فيه وغير مذكور
للاستغناء [illegible] من الدفع [illegible]
والمنصوب بتقدير في [illegible] صاحبها [illegible]
المعرب لاجرايه اصطلاحه المستغرب

ونظيرا ما يطلق على المجرور مع ما يجره من الحروف قال
[illegible] لان كثيرا من المجرورات ظروف وعلى ما يشملها
وهو معروف فحيث اقترنا [illegible] معناه وان انفرد
[illegible] واحاد واما لم يكتفوا عنه بذكر احدهما فلا
يستغنى الظرف عن الظرفية وقد [illegible] بذلك طائفة
من قال [illegible] النحو النفيس وقال [illegible]
[illegible] ابن [illegible] وما املاه [illegible]
التدريس ان اجتمعا افترقا وان افترقا اجتمعا
قلت ما ابدع اجتماع الافتراق وافتراق الاجتماع
[illegible] البحث [illegible] عن [illegible] العام وحكم
[illegible] الاحكام [illegible]
[illegible] متصدين [illegible]
[illegible] فصول لما كان لافادة وقوع
[illegible] بفعل او معناه الى ما يليه [illegible]
[illegible] من متعلق مصدر او ما هو منه مشتق
او ما [illegible] معناه المحقق وفي [illegible]

أول نسخة ص



في الاعصار بعيار لأولي الأبصار وقد وفقت
بالخلوص الى هذا البحث اللطيف الى ما أردنا من خلقة
انعقد الوسيم وحصلنا به الى ما وعدنا من الوفي ببيان
معضلة احكام الظرف والتقسيم ساكنين ذوي الجلال
من فضله بمن المجليين في الخشوع لجلال الله المصلين
على واسطة عقد النبوة خاتم الرسالة وآله وكان الفراغ
من تكميله ونقله الى البياض وتحصيله في السادس
الأول من النصف الثاني من اليوم الرابع عشر من الشهر
الخامس من شهور سنة خمس وثلثين ومائة وألف
ختمت بخير وصلى الله على سيدنا محمد وآله وطهرته
ايسر انقلاب الام قال منه
قرأت على المصنف
رحمه الله
وكان
تحرر هذا في شهر صفر المظفر ١٣٥٧
بعنايته كهف العمر الى الله كوكب محمد الحداد
وقد قرانا هذا الكتاب الجليل بحروفه
على ان جبل الاعلام على شيخنا العلامة
النحرير الشهير العدد الكل فرلطوبه محمد
رحمه الله تعالى

شعر أمية بن حرثان بن الأسكر الكناني

للدكتور

عبد اللّه بن سليمان الجربوع

أستاذ مشارك

جامعة الملك سعود

قسم اللغة العربية – كلية الآداب

تمهيد :

يعتبر الشعر الذي نظمه شعراء الحجاز في الفترة التي سبقت ظهور الإسلام، أو تلك الفترة التي تلته مباشرة، على قدر كبير من الأهمية. نظرًا لما خلفته هذه الفترة من مآثر ومنجزات، ولما حفلت به من أحداث وتحولات أصابت الصميم من حياة العرب وتفكيرهم وأدبهم.

فالوقوف على هذا الشعر والتعريف بشعرائه وأعلامه يساعد على فهم تلك الأحداث التي مرت بتلك البيئة، كما يعين أيضًا على فهم الآثار التي تركتها هذه الأحداث في نفوس الناس، لقد كان الشعر العربي ولا يزال من أهم الوسائل التي أعانت على فهم الحياة الاجتماعية في العصر الجاهلي وما أعقبه من عصور. فهو وثيقة تاريخية مهمة تعرض علينا الماضي بكل وقائعه. فالتعبير الأدبي كان ولا يزال أحد وسائلنا لمعرفة أسلافنا ونمط تفكيرهم، وأسلوب معيشتهم وعلاقتهم بعضهم ببعض وبجيرانهم. لقد صور شعرهم حياتهم أصدق تصوير، وقدم لنا أدب العصور الأولى الكثير من المعلومات والحقائق التي تتصل بحياتهم وتقاليدهم وعاداتهم. كما عرفنا بأعلامهم الذين تفاعلوا مع مجتمعهم وكان لهم دور مؤثر في مسيرته ومسيرة أفراده.

إن البحث في شعر تلك الفترة خليق بأن يضيف جديدًا، يساعدنا على فهم بعض معالم الحياة الأدبية في تلك الفترة الجديرة بالعناية والدراسة. إنه جدير أيضًا بأن يضيء معالم مجهولة في تاريخ تلك المنطقة التي أنجبت العظماء من الرجال الذين استطاعوا تغيير سير التاريخ الإنساني. ليس في تلك المنطقة فحسب، بل في جميع أنحاء الجزيرة العربية والمناطق المجاورة لها.

لقد امتد دورهم الرائد وأقاموا حضارتهم التي قامت على تعاليم الإسلام وهديه

على أنقاض حضارة الفرس والروم. ففتحوا الأندلس غربًا ووصلوا إلى فرنسا، واندفعوا شرقًا حتى وصلوا إلى بلاد السند وما جاورها.

هذه البيئة التي قدمت لنا العديد من رجال الحكم والسياسة، قدمت أيضًا العديد من الشعراء الذين رسموا لوحات خالدة ومضيئة في تراثنا الأدبي. إن البحث عن هذا التراث ودراسة ما يمكن جمعه منه يمكننا من معرفة أعلامهم الذين أسهموا في حياتهم الإنسانية وتطورهم الاجتماعي. والشعر الذي صاحب الأحداث في تلك البيئة وعبر عنها اختلف حظه فيها أيضًا من حيث القوة والضعف والقلة والكثرة، والقليل الذي وصلنا منه يظل على قدر كبير من الأهمية. إذ هو إضافة مهمة تقربنا من تاريخ تلك الفترة، وتساعدنا على معرفة حياتهم الأدبية، فتزداد علمًا بها وبأعلامها الذين شاركوا في صنع أحداثها. ثم ظلت حياتهم بعد ذلك مقطوعة مُنَبَّتَّةً بسبب قلة المعلومات وندرة الأخبار عنهم في كتب التراجم والمصادر الأدبية.

إن هذه الدراسة تحاول التعريف بأمية بن الأسكر من خلال جمع ما بقي من شعره ودراسته، وهي بداية للتعريف بشعراء كنانة. تلك القبيلة التي سكنت أطراف مكة وما جاورها، وأنجبت العديد من الشعراء الذين أسهموا بقدر مهم في تراثنا الشعري.

إن هذه المحاولة خطوة أوْلى على هذا الطريق، وستتلوها إن شاء اللّٰه محاولات أخرى، نحاول من خلالها الوقوف على شعر هذه القبيلة واستقصاءه وجمعه من مظانه المختلفة، تمهيدًا للتعريف بأعلامه وبالحياة الأدبية لقبيلة كنانة.

هذه القبيلة التي تتفرع إلى عدة بطون [1] وكانت تسكن على مقربة من مكة. هذا القرب من مكة جعل علاقتها بالقرشيين تخضع لمد وجزر، فهي أحيانًا تعاديهم وتقود الجيوش لمحاربتهم، وفي أحيان أخرى نراها تقف في صفهم تناصرهم وتحارب من يعاديهم.

---

١) جمهرة أنساب العرب ١٨٠ – ١٨٩.

والذي يعنينا هنا هو الإشارة إلى أن علاقتها بجيرانها القرشيين لم تكن دائمًا علاقة صفاء ووئام. لقد وقعت بينهما وقائع وحروب، ذكر منها أبو عبيدة ذات نكيف [1] ويوم المشلل [2] وفي حروب الفجار نراها تقف في صف قريش، وكذلك فعلت حينما حاربت قريشٌ الرسولَ – ﷺ – بعد ظهور الإسلام. وقد عبر عن ذلك شاعر قريش هبيرة بن أبي وهب حينما قال في مسيرهم إلى أحد [3] .

سُــــقْنَا كِنَانــــةَ مـــن أطـــراف ذي يمَـــنٍ	عَـــرْضَ الــبلاد علــى مــا كــان يُزْجيهــا
قـــالت كنانــــةُ: أنَّـــى تذهبـــون بنــا ؟	قُلْنَــا: النُّخَيــلُ، فأمُّوهــا ومـــنْ فيهــا

هذه هي كنانة القبيلة التي ينتمي إليها أمية بن الأسكر، فمن هو أمية ؟

أمية بن الأسكر :

هو أمية بن حرثان بن الأسكر [4] بن عبد اللّه – سرابيل الموت – ابن زهرة بن زَبِينَةَ بن جندع بن ليث بن بكر بن عبد مناف بن كنانة بن خزيمة بن مدركة بن إلياس بن مضر بن نزار [5] .

كان أمية شاعرًا فارسًا [6] وعمر في الجاهلية عمرًا طويلاً وألفاه الإسلام هرمًا

---

١) المنمق ١٢٤ – ١٣٠.

٢) المصدر السابق ١٣٠ – ١٣٣.

٣) السيرة النبوية ١٣٠/٢.

٤) ضبطه ابن عبد البر بالمعجمة (الأشكر) الاستيعاب ١٠٧/١ وانظر: أيضًا أسد الغابة ١٣٨/١ والوافي بالوفيات ٣٩٢/٩ ونكت الهميان في نكت العميان ١٢١.

قال ابن دريد في الاشتقاق ١٧٣: واشتقاق الأسكر من شيئين، إما من قولهم: سكرت الريح، إذا سكن هبوبها، والريح ساكرة، ويوم ساكر، إذا سكنت ريحه، وسكرت الماء، إذا كففت جريته. وإما أن تكون من سكر الشراب، وهو أفعل من السكر.

٥) ترجمته وأخباره في (المعمرون ٨٥)، طبقات فحول الشعراء ١٨٩/١، جمهرة النسب ١٤٨/١، الأغاني ٩/٢١، الاستيعاب ١٠٧/١، جمهرة أنساب العرب ١٨٣، أسد الغابة ١٣٨/١، الإصابة ١١٤/١، الوافي بالوفيات ٣٩٢/٩، نكت الهميان في نكت العميان ١٢١ وخزانة الأدب ١٨/٦.

٦) الأغاني ٩/٢١.

فأسلم [1] وكان من سادات قومه وفرسانهم، وله أيام مأثورة مذكورة [2] وكان له ابنان: كلاب [3] وأبيّ [4] أسلما وهاجرا إلى البصرة أيام عمر، بعد ما كبر الشيخ وكف بصره [5] وأخوه أبيُّ بن حرثان، وهو لاعق الدم، وكان من فرسان قومه وشعرائهم [6] .

أخباره في الجاهلية:

ذكر ابن سلام في الطبقات [7] وتابعه أبو حاتم السجستاني في (المعمرون) [8] أن أمية قد عاش دهرًا طويلاً في الجاهلية، هذا الدهر الذي عاشه أمية، لا نكاد نعرف عنه شيئًا مفصلاً، كما لا نستطيع تحديد مدته. فالمعلومات عنه شحيحة جدًا والمصادر لم تحدد لنا زمن ولادته ولا تاريخ وفاته. كما أنها لم تذكر شيئًا عن مراحل حياته، إنما هي نتف مقتضبة تتصل ببعض الأحداث التي أشار إليها في شعره. أما كونه من المعمرين فشعره ينبئ عن ذلك، والقصائد (**٢** ، **٥** ، **١٠** ، **١٨**) صورت طرفًا من معاناته نتيجة لكبره وشيخوخته.

صفته وأخلاقه :

وصفه أبو الفرج الأصفهاني فقال عنه: " شاعر فارس مخضرم، أدرك الجاهلية والإِسلام، وكان من سادات قومه وفرسانهم، وله أيام مأثورة مذكورة " [9] .

وبالرجوع إلى شعره القليل الذي وصل إلينا، نجد أن هذا الوصف الذي أطلقه

---

١) طبقات فحول الشعراء ١٩٠/١، والمعمرون ٨٥.

٢) الأغاني ٩/٢١ والخزانة ١٨/٦.

٣) ترجمته وأخباره في طبقات فحول الشعراء ١٩٠/١، المعمرون ٨٥، الأغاني ٩/٢١، المحاسن والمساوئ ٥٤٩ وما بعدها، وأفرد له ابن الأثير ترجمته خاصة في أسد الغابة ٤٩٢/٤، وابن حجر في الإصابة ٦١٤/٥.

٤) ترجمته في أسد الغابة ٥٩/١، والإصابة ٢٥/١.

٥) طبقات فحول الشعراء ١٩٠/١، جمهرة أنساب العرب ١٨٣، والإصابة ١١٦/١.

٦) جمهرة النسب ١٤٨/١، الأغاني ٩/٢١، وجمهرة أنساب العرب ١٨٣.

٧) طبقات فحول الشعراء: ١٩٠/١.

٨) المعمرون والوصايا: ٨٥.

٩) الأغاني ٩/٢١.

أبو الفرج على أمية يتفق مع ما جاء في شعره. فأمية قد ساد قومه لأنه كان يكن لهم حبًّا وودًّا، يحمله على ذلك صفاء سريرته ونبل أخلاقه. فعلى الرغم من تعدد أسباب القطيعة والجفاء التي تحكم في كثير من الأحيان العلاقات بين أفراد القبيلة في المجتمع الجاهلي، فتكدر الصفو، وتبعث الجفاء، وتقطع وشائج القربى، إلا أن موقف أمية الذي سجله في إحدى مقطوعاته **(٣)** يكشف لنا عن كريم خلقه وبعد نظره. إنه كان يتجاوز عن الإساءة، ويصبر على الأذى ويقابل ذلك بالصفح والإحسان. لقد أساء إليه ابن عمه فصبر على أذاه حتى استطاع في النهاية أن يرأب ما تصدع بينهما ويصل ما انقطع. لقد وقف أمية على ابن عمه الذي كان يطعن فيه ويغتابه والذي حال عما كان يعهده فيه فقال له: يكشف لنا عن كريم خلقه وبعد نظره. إنه كان يتجاوز عن الإساءة، ويصبر على الأذى ويقابل ذلك بالصفح والإحسان. لقد أساء إليه ابن عمه فصبر على أذاه حتى استطاع في النهاية أن يرأب ما تصدع بينهما ويصل ما انقطع. لقد وقف أمية على ابن عمه الذي كان يطعن فيه ويغتابه والذي حال عما كان يعهده فيه فقال له:

نَشَدْتُكَ بالْبَيْتِ الذي طافَ حولَهُ رجالٌ بنوهُ من لؤيِّ بن غالِبِ

فإنَّكَ قد جرَّبْتني فوجَدْتَني أُعينُك في الجُلَّى وأكْفيكَ جانبي

وإن دبَّ من قومي إليكَ عَداوَةً عقارِبُهُمْ دبَّتْ إليهم عَقَارِبي

قال: أكذلك أنت ؟ قال: نعم. قال: فما بال مئبرك لا يزال إليَّ دسيسًا ؟ قال: لا أعود. قال: قد رضيت، وعفا اللَّه عما سلف [(١)] بمثل هذه الأخلاق ساد أمية قومه، فعندما لام ابن عمه على فعله لم يهدده أو يشتمه أو يسفه رأيه ويتوعده، بل ذكره بصلة القربى ووشائج الرحم. كما ذكره بصنيعه معه حينما كان يعينه بكل أموره ويكفيه جانبه ويقف في صفه عونًا وسندًا له على أعدائه.

وكما سعى أمية إلى إصلاح ذات البين، وتقوية أواصر القربى والمودة بينه وبين ابن عمه، جهد في الدفاع عن مصالح عشيرته، وقد كان حريصًا على وحدها وجمع كلمتها ولم شتات ما تفرق من أمرها، لذا نراه يقف في صفها يدافع عنها أعداءها ويحمي وحدها ويذود عنها خصومها، يقول أبو عمرو الشيباني [(٢)] " كان بين بني غفار قومه وبني ليث حرب، فظفرت بنو ليث بغفار، فحالف رحضة بن خزيمة بن خلاف

١) العقد ٣٢٧/٢، المصون: ١٠٢، الأوائل ٨٨/٢، وحماسة ابن الشجري ٢٦١/١.

٢) الأغاني ١٦/٢١.

ابن حارثة بن غفار وقومه جميعًا بني أسلم بن أفصى بن خزاعة، فقال أمية بن الأسكر في ذلك، وكان سيد بني جندع بن ليث وفارسهم:

لَقَدْ طِبْتَ نَفْسًا عن مواليكَ يا رَحْضَا	**وآثَرتَ أذْنَابَ الشَّوائلِ والحَمْضَا**
تُعلِّلُنَا بالنَّصْرِ في كُلِّ شَتْوَةٍ	**وكُلَّ ربيعٍ أنتَ رافِضُنَا رفْضَا**
فلولا تأسِّينَا وحَدُّ رماحِنَا	**لقدْ جَرَّ قومٌ لَحمنَا تَرِبًا قَضَّا**

وفي موقف آخر نراه داعية سلام يؤثر السلم ويدعو إليه، ويحذر من الحرب وويلاتها، فلقد سعى إلى إصلاح ما أفسدته حروب الفجار بين قومه كنانة وقريش، وبين هوازن وحلفائها، فحينما تداعى الناس إلى الصلح كان أمية من المؤيدين لدعوة السلم وحقن الدماء. وحينما حاول وهب بن معتب الخروج على إجماع قومه ورفض الصلح حتى يأخذ بثأر من قتل من قومه، خاطبه بقوله:

الْمَرْءُ وَهْبٌ وَهْبُ آلِ مُعَتِّبِ	**مَلَّ الغُواةُ وأنْتَ لمَّا تَمْلُلِ**
تسعى لِتُوقِدَهَا وتُجْزِلَ وقْدَهَا	**وإذا تعاطى الصُّلْحَ قومُكَ تَأتَلي**

وذكر أبو الفرج [١] أن له أياما مأثورة مذكورة، لكنه لم يذكر شيئًا عن هذه الأيام، وفي شعره الذي احتفظت به المصادر الأخرى نجد له أكثر من مقطوعة تشير إلى أحداث شارك فيها أمية، بعضها معروف زمن حدوثه، والبعض الآخر يظل غير معروف لنا، حيث لم يرد في الشعر ما يشير إلى زمن الحادثة، كما هو الحال في النتفة (**٧**) والقطعة (**١٣**) .

ومن الأيام المعروفة التي شارك فيها أمية يوم شرب، ففي شعره نتفة من بيتين يصف فيها يوم شرب [٢] من أيام عكاظ، وهو يوم انتصر فيه قومه بنو كنانة على هوازن، وقد قال عنه أبو عبيدة: " لم يكن بينهم يوم أعظم منه " [٣] .

١) الأغاني ٩/٢١.

٢) لأخبار هذا اليوم، انظر: العقد الفريد ٢٧٥/٥، والأغاني ٦٦/٢٢.

٣) المنمق ٢١٤.

يقول أمية يذكر أهوال هذا اليوم:

ألا سَـــــائِلْ هـــــوازِنَ يـــــوم لاقَـــــوْا فـــــوارس مــــــن كِنَانَــــــةَ مُعْلِمينَـــــا
لَـــــدَى شَـــــرِبٍ وقـــــد جَاشُـــــوا وجِـــــشْنَا فـــــأَوْعَبَ فـــــي النَّفِـــــيرِ بَنُـــــو أبِينَـــــا

ويقول أيضًا:

قَـــــوْمِي الَّـــــذُو بِعُكَـــــاظٍ طيَّـــــرُوا شَـــــرَرًا مِـــــنْ رُوسِ قَوْمِـــــكَ ضَـــــرْبًا بالْمَـــــصَاقِيل

وقال ابن حجر العسقلاني [1] ولأمية بن الأسكر خبر في حروب الفجار، ذكره ابن إسحاق في السيرة الكبرى، قال: فقال ابن أبي أسماء بن الضريبة:

نحـــــنُ كُنَّـــــا الملـــــوكَ مـــــن أهْـــــلِ نجْـــــدِ وحمـــــاةَ الدِّيـــــارِ عنـــــد الذمـــــار
وضربْنَـــــا بـــــه كنانـــــةَ ضَرْبًـــــا حـــــالَفُوا بعْـــــدَهُ سَـــــوامَ العـــــشار

فأجابه أمية بن الأسكر:

أَبْلِغَـــــا حَمَّـــــةَ الـــــضَّرِيبَةِ [2] أنَّـــــا قـــــد قَتَلْنَـــــا سَـــــرَاتَكُمْ فـــــي الْفِجَـــــار
وســـــقينَاكُمُ المنِيَّـــــةَ صِرْفًـــــا وذهَبْنَـــــا بـــــالنَّهْبِ والأبْكَـــــار

هذه النتف وغيرها مما بقي من شعر أمية، مع ما احتفظت به المصادر من أخبار تتعلق بحروب الفجار، تؤكد لنا مشاركة أمية في هذه الحرب التي وقعت قبل بعثة الرسول – ﷺ – بست وعشرين سنة.

وأما فروسيته فقد عرفنا جانبا منها من خلال أبياته التي يقول فيها:

أَلَـــــمْ تَـــــرَ أنَّ ثَعْلَبَـــــةَ بـــــن سَـــــعْدٍ غِـــــضَـــابٌ حَبَّـــــذا غَـــــضَبُ المـــــوالِي
تَـــــركْتَ مُـــــصرِّفًـــــا لمَّـــــا الْتقيْنَـــــا صَـــــرِيعًا تحْـــــتَ أطـــــرافِ العـــــوالِي
ولـــــولا اللَّيْـــــلُ لـــــم يُفْلِـــــتْ ضِـــــرَارٌ ولا رأسُ الحِمَـــــارِ أبـــــو جُفَـــــالِ

---

١) الإصابة ١١٦/١.

٢) الضريبة واد بالحجاز، ذكره ياقوت في معجم البلدان.

كما عرفنا أيضًا حلمه وسعة صدره، فقد كان يتجاوز عن إساءة خصومه ويقابل ذلك بالإحسان إليهم، ولهذا كان يعفو عن الأسرى ويفك أسرهم، يقول:

كَـــمْ مــــن أسَـــيرٍ مـــن قُـــرَيْشٍ وغيْرِهـــا ... تَدَاركَـــــهُ مـــــن سَــــعْيِنَا نَـــــذْرُ نـــــاذِرِ

فَلمَّـــــا قدْرنَـــــا أنقذْتْـــــهُ رِمَاحُنَـــــا ... فــــآب إلـــــى آلائِـــــهِ غــــيْرَ شـــاكِرِ

أخباره في الإسلام :

ذكرت الروايات أن أمية أدرك الإسلام وهو شيخ كبير فأسلم، إلا أنها لم تذكر شيئًا عن مقدار عمره حينما أسلم، ولا في أي سنة كان ذلك.

وذكره ابن حجر في قسم الصحابة وقال عنه: " إنما لم أؤخره إلى المخضرمين لقول أبي عمرو الشيباني الذي صدرنا به، فإنه ليس في بقية الأخبار ما ينفيه، فهو على الاحتمال ولا سيما من رجل كناني من جيران قريش " [(١)] .

ومن خلال تتبعنا لأخباره في الجاهلية، عرفنا أنه شارك في حروب الفجار، التي حدثت قبل البعثة النبوية بست وعشرين سنة. وهذا أيضًا يتفق مع رواية ابن سلام التي ذكر فيها أن أمية عمر دهرًا طويلاً وألفاه الإسلام هرمًا.

أما تحديد سنة إسلامه فأمر غير ممكن، وإن كنا نرجح أنه حدث بعد السنة السادسة من الهجرة، وهذا الافتراض يقوم على أساس رواية أبو الفرج الأصفهاني التي تنتهي إلى أبي عمر الشيباني، والقصيدة الشعرية (٦) التي تتصل بتلك المناسبة، يقول أبو الفرج: وقال محمد بن حبيب فيما روى عنه أبو سعيد السكري، ونسخته عن كتابه: قال أبو عمرو الشيباني [(٢)] أصيب قوم من بني جندع بن ليث بن بكر بن هوازن، رهط أمية بن الأسكر، يقال لهم: بنو زَبِينَةَ، أصابهم أصحاب النبي – *صلى الله عليه وآله وسلم* – يوم المريسيع، في غزوة بني المصطلق، وكانوا جيرانه يومئذ، ومعهم ناس من بني لحيان من هذيل، ومع بني جندع رجل من خزاعة يقال له: طارق، فاتهمه بنو ليث بهم

١) الإصابة ١/١١٨.

٢) الأغاني ٢١/٢٠.

وأنه دل عليهم، وكانت خزاعة مسلمها ومشركها يميلون إلى النبي – ﷺ – على قريش.

فقال أمية بن الأسكر لطارق الخزاعي:

لَعَمْـــــرُكَ إِنِّـــــي والخُزَاعِـــــيَّ طارِقًـــــا   كنَعْجَـــــــةِ عَـــــادٍ حَتْفَهَـــــا تَتَحَفَّـــــرُ

الأبيات.

ولقد غزا النبي – ﷺ – بني المصطلق من خزاعة في شعبان سنة ست من الهجرة [1] .

وبعد إسلامه لم تذكر عنه المصادر شيئًا، وأول خبر يرد عنه في خلافة عمر بن الخطاب رضي الله عنه ، فقد خرج ابناه كلاب وأبيّ إلى الغزو مع جيوش المسلمين في العراق، وحينما طالت غيبة كلاب قال أمية فيه شعرا يذكر فيه شوقه وحنينه إليه، ويصف له ما يلاقيه هو وأمه من آلام وأحزان بسبب كبرهما وشيخوختهما، يقول مخاطبًا ابنه كلاب:

لِمَـــــنْ شَـــــيْخَانِ قَـــــد نَـــــشدَا كِلاَبَـــــا   كتَـــــابَ اللَّـــــه إنْ قبِـــــلَ الْكِتَابَـــــا

ومن خلال هذه القصيدة نعرف أن أمية في تلك الفترة يسكن الطائف، فقد دل على ذلك قوله في البيت الثالث:

إذا هَتَفَـــــــتْ حَمَامَـــــــةُ بطْـــــــن وَجٍّ   علـــــــى بيْـــــضَاتِهَـــا ذكَـــــرا كِلاَبَـــــا

كما أن البيت الرابع يؤكد ما ذهبت إليه الرواية من أن كلاب بن أمية بن الأسكر هاجر إلى المدينة في خلافة عمر بن الخطاب، فأقام بها مدة، ثم لقي ذات يوم طلحة بن عبيد اللَّه والزبير بن العوام، فسألهما: أي الأعمال أفضل في الإسلام ؟ فقالا: الجهاد، فسأل عمر فأغزاه في جيش [2] يقول فيه:

---

١) السيرة النبوية: ٢٨٩/٢.

٢) الأغاني ١٠/٢١.

أتَـــــــــاهُ مُهَـــــــــــاجِرَان تكنَّفَـــــــــــاهُ　　ففـــــــــارقَ شـــــــيْخَهُ خَطِئـــــــــا وخَابَـــــــــا

وبعد أن أورد أبيات هذه القصيدة علق عليها أبو الفرج بقوله: " فبلغت أبياته عمر، فلم يرد كلابًا وطال مقامه فأهتر أمية وخلط جزعًا عليه، ثم أتاه يومًا وهو في مسجد رسول اللَّه – ﷺ – وحوله المهاجرون والأنصار فوقف عليه ثم أنشأ يقول:

أعَـــــاذِلُ قـــــد عَــــذَلْتِ بغيْــــرِ قَــــدْرٍ　　ولا تَــــــدْرِينَ عَــــاذِلُ مـــــا أُلاقِــــــي

ومنها يخاطب عمر بقوله:

سأسْـــــتَعْدِي علــــى الفـــــاروق ربًّـــــا　　لــــــه دَفْــــعَ الحجـــيج إلـــى بُـــــسَاقِ

وأدْعُـــــو اللَّـــــــهَ مجـــــــتهدًا عليــــــه　　ببطْـــــــنِ الأخْـــــشَبَيْنِ إلـــى دُفَـــــاقِ

إنِ الفــــــاروقُ لـــــــم يَــــــردُدْ كِلابًـــــا　　إلـــــــــى شَـــــــيْخَيْن هامُهُمـــــــا زَوَاقِ

قال: فبكى عمر بكاءً شديدًا، وكتب برد كلاب إلى المدينة وقصته في ذلك مأثورة، وهي مفصلة في كثير من المصادر العربية [1] .

وفاته :

ليس لدينا من الروايات ما يثبت سنة وفاته، فقد عمر أمية دهرًا طويلاً، وتوفي في زمن عمر رضي الله عنه ، جاء في الأغاني (**٢١ / ١٥**) نقلا عن المدائني قوله:

" لما مات أمية بن الأسكر عاد ابنه كلاب إلى البصرة فكان يغزو مع المسلمين منها مغازيهم، وشهد فتوحات كثيرة وبقي إلى أيام زياد، فولاه الأبلة، فسمع كلاب يومًا عثمان بن أبي العاص يحدث أن داود نبي اللَّه – *عليه السلام* – كان يجمع أهله في السحر فيقول: ادعوا ربكم فإن في السحر ساعة لا يدعو فيها عبد مؤمن إلا غفر له،

١) المعمرون والوصايا ٨٥، طبقات فحول الشعراء: ١٩٠/١، الأغاني: ١١/٢١، ذيل الأمالي ١٠٨، معجم البلدان (بساق)، نكت الهميان في نكت العميان ١٢١، والوافي بالوفيات ٣٩٢/٩.

إلا أن يكون عشارًا أو عريفا، فلما سمع ذلك كلاب كتب إلى زياد فاستعفاه من عمله فأعفاه.

قال المدائني: و لم يزل كلاب بالبصرة حتى مات، والمربعة المعروفة بمربعة كلاب بالبصرة منسوبة إليه.

شعره :

مجموع شعره الذي وصل إلينا قليل جدًّا، لا يرقى به إلى المترلة التي أحله فيها ابن سلام. لقد وضعه على رأس الطبقة العاشرة من شعراء الجاهلية وقدمه على طبقته، وهم حريث بن محفظ، والكميت بن معروف وعمرو بن شأس [1] وهذا يرجح أن ابن سلام حينما صنفه ضمن شعراء الجاهلية، إنما كان يعرف قدرًا من شعره الجاهلي أو على الأقل يسمع بمكانته بين شعراء عصره. صحيح أن ابن سلام لم يستشهد له بشيء من هذا الشعر الذي يمكن أن يكون نظمه في الفترة الجاهلية واكتفى بإيراد أبيات هي أجزاء من قصائد نظمها في المراحل الأخيرة من حياته. تصور كلها عتابه لابنيه بعد خروجهما إلى الجهاد في زمن عمر وتركه وحيدًا يعاني أمراض شيخوخته وكبره. إن هذا يمكن تعليله، فقد ساق ابن سلام قصة خروج ابنه كلاب فجاءت الأبيات ضمن حديثه عن الحادثة، لكن إغفاله للاستشهاد بشيء من شعره الجاهلي وهو الذي يقول عنه: " وله شعر في الجاهلية، وشعر في الإسلام " [2] شيء لا يمكن تعليله، إلا بضياع شعره وعدم وصوله إلى عصور التدوين.

وعلى الرغم من قلة ما وصل إلينا من شعره بصورة عامة، فإن هذا القليل الذي احتفظت به المصادر من شعره الجاهلي هو أيضًا عبارة عن أبيات مفردة، أو نتفًا أو قطعًا جاء ذكرها في تلك المصادر من قبيل الاستشهاد بها على حادثة، أو موضع، أو قضية لغوية أو ما شابه ذلك. ويبدو للناظر فيها أنها في الغالب أجزاء من قصائد، أو على الأقل مقطعات، ضاعت و لم يصل إلينا منها إلا هذه الأجزاء التي وردت في

---

١) طبقات فحول الشعراء: ١٨٩/١.

٢) المصدر السابق: ١٩٠/١.

مقام الاستشهاد، فالجاحظ مثلاً أورد المقطوعة (**١٣**) وهي تتألف من ثلاثة أبيات استشهد بها الشعوبيون واستدلوا على أن العرب لا تقاتل بالليل، ويظل الجاحظ هو المصدر الوحيد لهذه الأبيات، إذ لم ترد في أي مصدر آخر، كما لا يعرف منها غير هذه الأبيات الثلاثة [1] وما يقال عن هذه المقطوعة يقال عن البيت المفرد الذي نسبه الجاحظ لأمية، يصف فيه الصلع [2] والبيت الذي استشهد به الزبير بن بكار في (الجمهرة **٣٢٣**) وكذلك البيت الذي انفرد بروايته البغدادي في (الخزانة **٦ / ١٧**) في موضع الاستشهاد به على صحة حذف النون من (اللذون) وقد علق عليه بقوله: والبيت لأمية بن الأسكر الكناني، و لم أقف على ما قبله ولا ما بعده.

وما يقال عن هذا البيت يقال عن بيت أمية الذي وصف به الخوثاء من النساء، وهي الحدثة الناعمة، وقد استشهد به صاحب التهذيب واللسان في مادة (خوث).

وكذلك المقطوعتان (**٤** ، **١٩**) وقد انفرد الجاحظ برواية الأولى منها، وهي تتألف من ثلاثة أبيات، ساقها الجاحظ يستشهد بها على ما زعمه أبو عثمان البقطري من أن أم سراقة بن مالك بن جعشم المدلجي كانت برصاء [3] كما جاءت الثانية في (كتاب العصا **١٨٠**) لأسامة بن منقذ على رواية الجاحظ نفسها [4] .

أما المقطعات التي تدور حول الأيام فقد انفرد البحتري في (حماسته **١١٠**) برواية النتفة (**٧**) وانفرد ابن حجر في (الإصابة **١ / ١١٦**) برواية النتفة (**٨**) على حين أورد البكري في (معجمه **٢ / ٩٦٢**) نتفة من بيتين (**١٧**) جاء فيهما ذكر يوم شرب، وهو اليوم الرابع من يوم نخلة المعروف في حروب الفجار، وقد ذكره البغدادي في (الخزانة **٦ / ١٦**) بنفس الرواية و لم يزد على الأبيات شيئًا.

أما النتفة (**١٥**) فجاء الحديث عن مناسبتها في (الإصابة **١ / ١٧**) و (شفاء الغرام **٢ / ١٥٢**) مطابقًا لما جاء عن أبي عبيدة في (كتاب المنمق **٢١٥**).

---

١) البيان والتبيين: ١٩/٣.

٢) البرصان والعرجان والعميان والحولان: ٣٢٥.

٣) البرصان والعرجان والعميان والحولان: ٧٧.

٤) البيان والتبيين ٧٣/٣.

ونحن وإن كنا نرجح أن الغالب على شعر أمية هو المقطعات، شأنه شأن شعراء مكة وما جاورها من قرى الحجاز الذين سبقوا ظهور الإسلام أو عاصروا بداياته الأولى، فلقد نظموا معظم أشعارهم على شكل مقطعات، و لم يرد لهم قصائد إلا نادرًا وعند القليل من شعرائهم.

أما أمية فلم نقف له على قصيدة مطولة، وأطول قصيدة في شعره المجموع لا يزيد عدد أبياتها عن عشرة. ومع ذلك نظن أن المقطعات السابقة التي سبقت الإشارة إليها من قبل، لم تقتصر على أبيات مفردة أو أجزاء من مقطعات، وإنما عدتها أبيات أكثر من ذلك، ضاعت و لم يصل إلينا منها إلا ما احتفظ به الشاهد.

ومن بين مجموع شعره الذي استطعت جمعه، توجد ثلاث قصائد كاملة الأبيات على ما يبدو، هي القصائد (**٢** ، **١٠** ، **١٨**) وكلها تصور عتابه لابنيه بعد رحيلهما عنه وخروجهما للجهاد مع جيوش المسلمين في العراق. وهذا يعني أنه نظمها بعد إسلامه وفي المراحل الأخيرة من حياته، كما توجد قصيدة رابعة هي (**٥**) لا نعرف زمن نظمها، وإنما يظهر لنا من بعض أبياتها أنه قالها بعدما تقدمت به السن ودبت إليه الشيخوخة. وحيث إن القصائد الثلاث صورة صادقة تعبر عن شكوى الشاعر وتصور موقفه من ولديه.

لذا سأتحدث عن الجانب النفسي فيها وأثر ذلك على التجربة الشعورية عند أمية.

أمية وفن التعبير عن الصراع النفسي :

شيخوخة أمية واعتلال صحته وسفر ابنيه ورحيلهما إلى العراق. كلها عوامل نشأ عنها حدة الإحساس وسرعة التهيج والاستفزاز. لذا كان شعر أمية في هذه المرحلة من حياته صدى وانعكاسًا لتجربة حقيقية مرت بالشاعر. فمضى يصور في شعره آلامه وأحزانه، وهمومه وشجونه، وعذابه النفسي وتبرمه من الحياة والمجتمع من حوله، لقد تأمل أمية ما مر به من أحداث، فالتفت إلى ذات نفسه، يحلل مشاعره ويعنى بتأمل ما يخالجه في داخله من مشاعر إنسانية، وأحاسيس وخلجات ذاتية، فجعل من شعره

متنفسًا له يصور فيه ما تفيض به نفسه من أسى عميق، وألم دفين، إنه بهذا يصور تجربة إنسانية كان هو بطلها.

لقد صور أمية من خلال القصائد (٢ ، ١٠ ، ١٨) أحاسيسه الذاتية، فجاءت أبياته فيها تعبيرًا عن زفرات حزينة لنفس معذبة، أثقلتها الهموم. لذا يمكن القول أن التجربة النفسية التي دفعته إلى نظم الشعر في هذه المرحلة هي تجربة إنسانية صادقة، يغلب عليها صدق الإحساس، والتصوير الواقعي والشكوى والتألم. فهذه القصائد الثلاث تعكس تجربة الشاعر الشخصية، كما أنها تفصح عن موقف انفعالي، وتعبر عن أزمة نفسية يمر بها.

فقصيدته التي يستهلها بمخاطبة زوجه أم هيثم، فيها تصوير لضعفه ولما ألم به من وهن شمل نفسه وعقله وجسمه، إنه يطلب منها مشاركة وجدانية، كما أنه يتعجب من تغير الأحوال وتبدلها، فقوته بالأمس أصبحت ضعفًا ووهنًا، وشيخوخته واعتلال صحته جعلاه غير قادر على معرفة الأماكن التي كان يهدي بها صحبانه من قبل. إنه يقارن بين حاليه حينما كان في ميعة الصباء ومقتبل العمر وبعد أن كبر وهرم. كما أنه أصبح يشعر بالألم لأبسط شيء يمسه، فسخرية الراعي تثير حنقه وتضاعف من حزنه يقول:

يا أُمَّ هيثمَ ماذَا قُلْتِ أبْلاَني ... رَيْبُ الْمَنُونِ وَهَذان الجديدانِ

إمَّا تَرِيْ حَجرِي قَدْ رَكَّ جَانِبُهُ ... فقدْ يسُرُّكِ صُلْبًا غيْرَ كَذَّانِ

إمَّا تَرِيْنِيَ لا أمْضِي إلى سَفَرٍ ... إلاَّ معي واحدٌ منكُمْ أو اثْنَانِ

ولستُ أُهْدِي بلادًا كُنتُ أسكُنُها ... قد كُنتُ أهْدِي بها نفسي وصُحْبَانِي

يا ابنَيْ أميَّة إنِّي عنكما غاني ... وما الغِنى غيرَ أنِّي مرعشٌ فانِي

يا ابنيْ أميَّة إنْ لا تشهدا كبري ... فإنَّ نأيكُمَا والثُّكْلُ مِثْلاَنِ

هل لكما في تُراثٍ تَذْهبان به ... إن التُّراثَ لهَيَّان بن بَيَّانِ

إذْ يحمِلُ الفرس الأحْوَى ثلاثَتَنَا ... وإذْ فراقُكُما والموتُ سيَّانِ

أصبحْتُ هُزْءًا لراعي الضأن أُعْجِبُهُ ... ماذا يُريبُكَ مني راعِي الضَّان

انْعَقْ بضأنِكَ في نَجْمٍ تحفّرُهُ   من الأباطِحِ واحْبِسْها بِجُمْدان

إنْ تَرْعَ ضأنًا فإني قد رعيتُهُم   بيضَ الوجُوهِ بني عمِّي وإخْوَانِي

ببلْدَةٍ لا ينَامُ الكالِئَانِ بها   ولا يَقَرُّ بها أصْحَابُ ألْوانِ

أم هيثم شريكته في تجربته. يدعوها إلى أن تقاسمه معاناته، فهو واقع تحت خطرين كبيرين: توقع الموت ومر الجديدين. إنه يصور ما نزل به من ضعف بما أوحى به خياله الشعري: " حجري قد رَكَّ جانبه " ويقارن بين ضعفه الحالي وبين ماضيه إذ كان صلبًا لا تعرف بنيته الرخاوة. إنه الآن لا يستطيع السفر إلا وفي معيته واحد أو اثنان من ذويه. كما أنه لا يهتدي إلى مقصده ومتجهه من البلاد التي كان يسكنها، تلك التي كان يرشد إليها صحبانه ويعهدها بنفسه. ثم يلتفت إلى ولديه مبينًا أنه لا يَفْتَقِر إلى مال، إنما تعوزه القدرة التي تمكنه من التصرف فيما تحت يده. فالمال وحده لا يكفي لحركة الحياة، بل يحتاج اليد القوية التي تقوم عليه. أما هو فقد صار مرعشًا فانيًا.

ثم ينتقل إلى تصوير شعوره العميق الممتد الصادق بفقد ابنيه . فغيابهما عنه ليس مجرد غياب، بل هو ثكل، إذ ما الفرق بين أن لا يشهدا كبره وشيخوخته وبين الفقد والعدم والثكل. إن المجد الذي يسعيان لإحرازه بعيدًا عن أبويهما مجد ضائع كسراب بقيعة.

ثم تحين منه التفاتة إلى الماضي يوم كان الفرس الأصيل يحمل ثلاثتهم. وها هما الآن يستوي فراقهما وموتهما في إحساسه ووجدانه. ويمضي في تخيله الاسترجاعي يستعيد أزمانًا كان يرعى فيها الضأن لعمه وإخوانه ببلدة موحشة. والذي دفعه إلى هذا الاسترجاع سخرية راعي الضأن به إذ سقط وهو يحاول القيام. ويرد على ذلك الراعي سخريته، فيقول له: أجدى لك – بدل أن تسخر مني – أن تنادي ضأنك وتقودها إلى نبات الأرض.

هذه تجربة صورها الشاعر حين فكر في حاله وحال زوجه بعد أن تركهما ابناهما، وهي تجربة تنبئ عن عميق شعور الشاعر وإحساسه. ولصدق تلك التجربة انبعثت عنها

صور تشهد لها بالصدق. فحجرة قَدْرَ كَّ جانبه، وهو عاجز عن السفر إلا مع الرفقاء. لا يهتدي للأماكن، يداه مرتعشتان، يحس بالعدم والفقد الأبدي لابنيه، يسخر به الراعي في كلامه وتعثره.

والنص معتمد على أسلوب المقارنة بين الماضي والحاضر، وتدور هذه المقارنة في مجالات ثلاثة:

١ – حال الشاعر نفسه من حيث القوة الجسمية والإِدراكية والنفسية.

٢ – موقفه من ولديه وموقف ولديه منه.

٣ – موقف المجتمع منه (إيجابية نحو أهله وعشيرته وسخرية المجتمع به الآن).

لقد ترك رحيل ولديه أعمق الأثر في نفسه، وقد عمق شعوره بالمرارة هرمه واعتلال صحته. لذا جاءت الأبيات السابقة تعبر عن أزمة نفسية، ظلت تلازم الشاعر طوال الفترة التي ترقب فيها عودة ولديه. وقد كان اختياره للبحر البسيط ملائمًا لطبيعة الموضوع وللحالة النفسية التي يمر بها الشاعر.

وفي النص الثاني:

لِمَنْ شَيْخَانِ قد نشَدَا كِلابَا	**كِتابَ اللهِ إنْ قَبِلَ الكتابا**
أنادِيه فيُعْرِضُ في إباءِ	**فَلاَ وأبي كِلابٍ ما أصَابَا**
إذَا سَجَعَتْ حمامَةُ بطْنِ وادٍ	**إلى بيْضَاتِهَا دَعَوَا كلابا**
أتاه مُهاجران تكنَّفاهُ	**فَفَارقَ شيخه خَطِئَا وخَابَا**
تركْتَ أباكَ مُرعَشَةً يَدَاهُ	**وأمُّكَ ما تُسِيغُ لها شَرَابا**
تُمسِّحُ مُهْرَهُ شفقًا عليه	**وتجْنُبُهُ أباعِرَهَا الصِّعابا**
فإنَّكَ قد تركتَ أباكَ شيْخًا	**يُطارِقُ أيْنُقًا شُزُيًا طِرَابا**
إذا رتَّعْنَ إرْقالا سِرَاعا	**أثرْنَ بكلِّ رابيةٍ تُرَابا**
طويلاً شوقُهُ يُبْكِيكَ فَرْدًا	**على حُزْنٍ ولا يرجو الإِيابا**
إذا بلغ الرَّسيم فكان شدّا	**يَخِرُّ فخالَطَ الذَّقَنَ التُّرابَا**
فإنَّك والْتِمَاسَ الأجر بَعْدِي	**كباغي الماء يتَّبِعُ السَّرابا**

يظهر على أبيات هذه القصيدة رنَّة الأسى والحزن التي سيطرت على أمية بعد ذهاب ابنه وخروجه للجهاد. لقد انعكس أثر ذلك على أبيات النص. فقد انفعل أمية بما ألم به من أحداث، وما أحاط به من ظروف، فأفصح لنا عن خفايا نفسه من خلال ما ذكره من إحساسه بالحاجة إلى كلاب، وتألمه من إعراضه، وتجدد شوقه وحنينه إليه كلما سجعت حمامة. وشعوره بالغضب من المهاجرين اللذين أغرياه ودفعاه إلى الخروج. بعدها التفت إلى وصف معاناته فاستعان على تصوير حالته النفسية بسرد الصور الموحية، فهو في البيت الثالث يتخذ من سجع الحمامة رمزًا باعثًا على التداعي في الشوق. فسجع هذه الحمامة على فرخها الصغير، يقابله أمية بشوق يضطرم في أعماق الأبوين نحو ابنهما الغائب. وفي البيت السادس يصور عاطفة الأم نحو ابنها. فيصور ذلك بأوصاف حسية. فهي من شفقتها عليه تمسح مهره وتجنبه ركوب أباعرها الصعابا.

وفي الأبيات **٧ ، ٨ ، ١٠** تصوير حسي لنشاط النوق وقوتها إذ ترتاد الروابي العالية. يقابله أمية بالحديث عن ضعفه وعجزه عن متابعة النوق وهي على هذه الصفة من النشاط والقوة. وفي هذا تصوير حقيقي لواقع أمية، فهو لكبره عاجز عن أن يلحق بها إذا كانت شدًّا ! فكيف بها إذا أثارت التراب حتى خالط الذقن ؟ !.

إن الحديث عن الأثر النفسي في هذه القصيدة يبدو قاصرًا. فقد تلاحقت الصور الحسية في هذه الأبيات حتى بدت كأنها المحرك لانفعال الشاعر والمعبر عن همومه وأحزانه. لقد اكتفى أمية بالحديث عن المظاهر الخارجية التي لازمته بعد فراق ابنه. ولم يعن بالحديث عن الآثار الداخلية التي أحدثها هذا الغياب في نفسه. فلم يلتفت إلى ما تركه هذا الغياب من انعكاسات وآثار داخلية في أعماق النفس. اللهم إلا ما كان من حديثه عن الأم في البيت الخامس. حيث أصبحت بعد رحيله لا تسيغ طعمًا للشراب. فكأنها ترفض الحياة بدونه. وفي هذا إشارة إلى الحزن الخبيء في نفس الأم. وما جاء في البيت التاسع:

طـــــــويلاً شـــــــوقُهُ يبكيــــــــك فـــــــردًا   علــــــــى حُـــــــزْنٍ ولا يرجــــــو الإِيابــــــا

فالأب يمضي وقته وحيدًا، يحس بالضعف ويعاني الألم والحزن واليأس. ويشعر بأسى عميق لفقد ابنه. إن هذا تصوير صادق لواقع الحال، كما أن فيه دلالة على العزلة الاجتماعية والوحدة التي يعاني منها أمية بعد رحيل ابنه.

ومن خلال الوصف لتلك المشاهد الخارجية التي صورها في شعره. نقل أمية صورة نفسية لمأساته هو. فلم تكن الحمامة إلا رمزًا للحديث عن نفسه وعن معاناته التي حدثت له بسبب غياب ابنه. كما أن إضفاء صفات القوة على الأينق في الوقت الذي يفصح فيه عن عجزه وضعفه. إنما هو تصوير إنساني لواقعه وما يعانيه في حياته اليومية. إنه بهذا لم يصور تجربة شاهدها أو سمع بها وإنما عبَّر عن تجربة كان هو صاحبها. إن مثل هذه الصور والتراكيب الشعرية التي وقع عليها اختيار الشاعر ملائم تمامًا لوصف الحالة النفسية والجسدية التي يتحدث عنها. فقد أظهرت القصيدة قدرته على اختيار الألفاظ التي تعطي دلالات خاصة قادرة على وصف الحالة ورسم المشهد وتلوين الصورة. ولذا جاء اختياره للبحر الوافر وإتيانه بحركات المد الطويلة في القصيدة معبران عن حالة الأسى والحزن والألم التي يعاني منها. كما أظهرت القصيدة براعة الاستهلال، وسره كما ذكر علماء البلاغة أن يكون أول الكلام دالًّا على ما يناسب حال المتكلم، متضمنًا لما سيق الكلام لأجله من غير تصريح، بل بألطف إشارة يدركها الذوق السليم.

كما نلاحظ أن أمية عمد إلى التصريع في مطلع القصيدة. وحول هذا يقول قدامة بن جعفر [1] " وإنما يذهب الشعراء المطبوعون المجيدون إلى ذلك لأن بنية الشعر إنما هي التسجيع والتقفية، فكلما كان الشعر أكثر اشتمالاً عليه كان أدخل له في باب الشعر وأخرج له عن مذهب النثر ".

ثم كانت خاتمة القصيدة معبرة عن خيبة الأمل في نفس الأب. ولذا جاء اختيار الشاعر للظرف " بعدي " بليغ جدًّا في أدائه، فكل محاولة لنيل الأجر بعد أبيه سراب بقيعة يحسبه الظمآن ماء. وهذا من حسن التشبيه الذي قال عنه ابن سنان: " إن الأصل

---

١) نقد الشعر: ٩٠.

فيه أن يمثل الغائب الخفي الذي لا يعتاد بالظاهر المحسوس المعتاد، فيكون حسن هذا لأجل إيضاح المعنى وبيان المراد "[1] .

وفي النص الثالث:

أَعَاذِلُ قد عَذَلْتِ بغيْرِ قَدْرِ ... ولا تدرينَ عاذِلُ ما أُلاقِي

فإمَّا كُنْتِ عاذلَتِي فَرُدِّي ... كِلاَبًا إذْ توجَّهَ للعِرَاق

ولم أَقْضِ اللُّبانَةَ من كلابٍ ... غَداةَ غدا وآذنَ بالفِرَاق

فتى الفتيان في عُسْرٍ ويُسْرٍ ... شديدُ الركن في يوم التَّلاقِي

فلا والله ما بَاليْتَ وجْدِي ... ولا شَفَقي عليك ولا اشْتِياقي

وإبْقائي عليك إذا شَتَونا ... وضمَّك تحتَ نحْرِي واعْتِنَاقي

فلو فَلَقَ الفؤادَ شديدُ وجْدٍ ... لهَمَّ سوادُ قلبي بانْفِلاق

سأسْتعْدِي على الفاروق ربًّا ... لهُ دَفَعَ الحجيج إلى بساق

وأدعُو الله مجتهدًا عليه ... ببطن الأخْشَبيْن إلى دُفَاق

إنْ الفاروقُ لم يَرْدُدْ كلابا ... إلى شيخين هامهما زواق

في هذه القصيدة نلاحظ أن أمية عمد إلى وصف مشاعره الذاتية، دون اللجوء إلى اتخاذ الصور الموحية كما هو حاله في النص السابق. لقد استهل القصيدة بتخيل عاذلة تعذله وتسرف في لومه، دون أن تلتفت إلى الأسباب الموجبة لهذا اللوم والعتاب. ولعله أراد من ذلك تخفيف المعاناة النفسية التي تلازمه. لذا خاطب عاذلته في البيت الثاني وطلب منها أن تلتفت إلى الماضي حتى لا يغيب عنها وجه التأسي. إنه بهذا يريد أن يبين الأثر الذي تركه سفر كلاب على نفسه. ولذا جاء البيتان الثالث والرابع يشيران إلى الحالة النفسية التي خضع لها أمية بعد رحيل كلاب إلى العراق. إن بعده عنه قد ضاعف من شوقه وحزنه، ولذا جاء حديثه عن حاجته إليه وإلى عونه المادي. فهو " فتى الفتيان " وهو بذلك يعبر عن عميق حزنه وشديد أسفه على فراقه كما يوحي بمدى الأسى الذي استبد به بعد رحيله عنه.

---

١) سر الفصاحة: ٢٣٧.

وفي البيت الخامس تحدث أمية عن الأثر النفسي الذي تركه غياب كلاب. فحشد له العديد من الألفاظ ذات الدلالات الموحية التي تعكس الحالة النفسية التي يمر بها الشاعر:

فالوجد حزن تركه الفراق في نفس أمية.

والإِشفاق خوف على المصير المجهول.

والاشتياق العاطفة الأصيلة تجاه الابن.

كل هذه الألفاظ تعبر عن مكنون نفسه التي هدها الألم وأضناها الشوق. إنه يحترق شوقًا إلى رؤية كلاب وبعده عنه لم يزده إلا تعلقًا به وجزعًا عليه.

لذا أخذ يذكره بالأبيات التالية بالماضي المليء بالحنان والشفقة اللتان كان يحوط بهما الأب ابنه. ويتخيل ذلك في أنه لا يكلفه بما يعنيه. واختيار الشتاء لأنه يمثل قسوة الظروف. ورواية " إيقادي " التي وردت في بعض المصادر [1] تكاد تكون أقرب إلى الواقع. إذ يوقد له النار ليستدفئ. وضمه تحت نحره ومعانقته، وهذا تصوير مادي مستمد من حياة الصحراء (الإِيقاد في الشتاء أو الإِبقاء أو الضم والمعانقة). إنه بهذا يعبر عن عاطفته الشديدة نحو ابنه.

لقد كانت الأبيات السابقة مشحونة بالعواطف والانفعالات، كما كانت فيضًا زاخرًا عما يعتمل في صدر الأب من حزن ومرارة آلت إليهما حاله بعد رحيل ابنه عنه.

لذا جاء البيت السابع معبرا عن الجو النفسي، وقد وفق الشاعر حينما استهله بـــ " لو " التي باعدت بينه وبين الإِسراف في المبالغة. كما أن التعبير بقوله: " لهم " جعل المبالغة محمودة. وعبارة " سواد قلبي " فيها دلالة على مكانة كلاب ومترلته عند أبيه. فهو حبة قلبه وبعده عنه أصاب سويداء قلبه. إن قيمة هذه الألفاظ ليست في معانيها المعجمية، وإنما في إيحاءاتها على وصف الحالة النفسية لأمية. لقد صورت مشاعره وأحاسيسه نحو ابنه وعبرت عنها بكل صدق وواقعية. فأمية لم يجنح إلى الخيال ولم يبالغ في تصوير معاناته، بل إن ألفاظه وعباراته في هذا النص والنصوص السابقة

---

١) معجم البلدان " بساق "، نكت الهميان في نكت العميان: ١٢١.

تنطق بما آلت إليه حاله. ولذا تميزت بالواقعية والتزمت جانب الصدق الفني فجاءت تعبيرًا صادقًا عن مشاعره وعن حالته النفسية ولذا نجحت هذه الأبيات في حمل الخليفة عمر بن الخطاب رضي الله عنه على الاستجابة لمطلب أمية، فقد كتب إلى سعد بن أبي وقاص قائد جيوش المسلمين بالكوفة يأمره بإقفال كلاب بن أمية إلى المدينة. فلما قدم عليه، قال له: " الزم أبويك فجاهد فيهما ما بقيا، ثم شأنك بنفسك بعدهما، وأمر له بعطائه، وصرفه مع ابنه فلم يزل معه مقيمًا حتى مات أبوه [(١)] " وأخيرًا فهذه القصائد الثلاث تحكي تجربة شعورية عاشها الشاعر. وقد عبر فيها أمية عن هموم النفس الإنسانية. مما أكسب أبياته روعة وقوة، نظرًا لسلامة معانيها وسمو مقصدها. فهي من جانب تعكس تجربة الشاعر الشخصية بما فيها من إحساس بالألم وشعور بالحزن والمرارة. ومن جانب آخر فهي تحليل لنفس إنسانية معذبة، وتصوير لمشاعر إنسانية مشتركة. ولذا أظهرت شكواه للخليفة قدرًا من معاناته وما صاحب ذلك من انفعالات أثارت الإحساس في نفس الخليفة مما جعله يسارع في الاستجابة لمطلبه ويصغي إلى شكواه. ولقد عمد أمية إلى اختيار أكثر الألفاظ قدرة على التعبير عن عواطفه فحشدها في صوره الشعرية، التي وفر لها أيضًا قوة الإيحاء والتعبير. وقد عرضها عرضًا رائعًا أظهرت المعنى في صيغ قوية مؤثرة.

وكما تركت هذه القصائد أعظم الأثر في نفس الخليفة، كان لها أثرها أيضًا في نفس الابن الذي ما إن سمع بشعر أبيه بعد أن تغنت به الركبان حتى قال أبياتًا يعتذر فيها عن خروجه. فهو لم يخرج طمعا في مال أو عرض من أعراض الدنيا، إنما الذي دفعه إلى هذا رغبته في الأجر والثواب. يقول كلاب [(٢)] .

لعمـــــرُكَ مـــــا تركـــــت أبـــــا كـــــلاب	**كبـــــير الـــــسن مكتئبًـــــا مـــــصابا**
وأمًّـــــا لا يـــــزال لهـــــا حـــــنين	**تنـــــادي بعـــــد رقْدتِهـــــا كلابـــــا**
لكـــــسب المـــــال أو طلَـــــبِ المعـــــالي	**ولكـــــنِّي رجـــــوت بـــــه الثوابـــــا**

١) المعمرون والوصايا: ٨٦، ٨٧، ذيل الأمالي ١٠٩، الأغاني ١٢/٢١، المحاسن والمساوئ ٥٥٠.

٢) المحاسن والمساوئ: ٥٥٠.

وخلاصة القول فأمية قد سجل في هذه القصائد الثلاث تجربته الانفعالية، كما أحسها وشعر بها في غير افتعال أو تصنع.

وأخيرًا وبعد هذا الاستعراض لتلك القصائد ولغيرها من شعر أمية. يمكننا القول إن أمية قد عكس في شعره أثر الأحداث على نفسه، فلم يقتصر على تصويرها الظاهري، بل خرج بها من الضيق والانحصار إلى التركيب والتنوع. وبخاصة المقطوعة تكنفها الهيام وأخرجوها (رقم ٥) وقصيدة لعمرك إني والخُزَاعِيَّ طارقًا (رقم ٦) بل إنه في هذه القصيدة بالذات دعا طارقًا إلى التعاون بدل التناكر، وهذا ينبئ عن عمق المعنى الاجتماعي في نفسه. فالعتاب القائم على العاطفة المعبر عنه في ثوب من التصوير النفسي بارز جدًّا في عتابه لولديه ولقومه حين أخرجوا إبله، ولطارق الخزاعي حين شمت بقوم هم له أصدقاء. ولذا جاءت فكرة الشاعر ممتدة لا يستوعبها البيت الواحد.

(١) من الخفيف [1]

قال أمية بن حرثان:

١ - عَلِـــــقَ الْقَلْـــــبُ حُبَّهـــــا وَهَوَاهَـــــا وَهْـــــــيَ بِكْـــــرُ غَرِيـــــرَةٌ خَوْثَـــــاءُ [2]

١) البيت في تهذيب اللغة ٧/٥٣٤، واللسان (خوث) منسوب إلى أمية، وهو من غير نسبة في معجم مقاييس اللغة ٢/٢٢٦.

٢) في تهذيب اللغة رواية أخرى للشطر الثاني من البيت هي:

.... وهي خود عميمة خوثاء

و " الخوثاء " من النساء: الحدثة الناعمة، ذات صدرة، وقيل الناعمة التارة (اللسان) (خوث) وأنشد البيت.

(٢) من الوافر [١]

١ – لِمَـــــنْ شَـــيْخَانِ قَـــدْ نَـــشَدَا كِلاَبًـــا   كِتَـــــــابَ اللهِ إنْ قَبِـــــــلَ الْكِتَابَـــــــا [٢]

٢ – أُنَادِيــــــهِ فَيُعْـــــرِضُ فـــــي إبَـــاءٍ   فَـــــلاَ وَأَبِـــــي كِـــــلاَبٍ مَـــا أَصَـــابَا [٣]

١) هذه القصيدة لم ترد بتمامها في مرجع معين، وإنما ذكر أبو الفرج في الأغاني ثمانية أبيات منها جعلتها أصلا لهذه القصيدة، ثم أضفت إليها ثلاثة أبيات أخر، هما: البيتان الثامن والتاسع، وقد انفرد بروايتهما البيهقي في المحاسن والمساوئ.

أما البيت العاشر فقد ذكره القالي في ذيل الأمالي، وعلى هذا جاء ترتيب الأبيات متمشيا مع ما جاء في المصادر الثلاثة، وبصورة لعلها أقرب إلى الصحة. التخريج: الأبيات ١، ٢، ٣، ٤، ٥، ٦، ٧، ١١ في الأغاني ١٠/٢١.

و١، ٢، ٥، ٧، ٨، ٩، ٣ في المحاسن والمساوئ ٥٥٠.

و١، ٦، ٣، ٥، ٢، ٤، ٧، ١٠ في ذيل الأمالي ١٠٨.

و١، ٢، ٣، ٤، ٥، ٦، ١١ في (المعمرون) ٨٦، وخزانة الأدب ١٨/٦.

و١، ٢، ٥، ١١ في مختار الأغاني ٤٦٣/١.

و١، ٢، ١١، ٥، ٣، ٤ في الإصابة ١١٥/١.

و١، ٢، ٤، ٥، ١١ في الوافي بالوفيات ٣٩٣/٩.

و١، ٣، ٥ في طبقات فحول الشعراء ١٩١/١.

و٥، ٣ في عيون الأخبار ١١١/٣.

و١ في جمهرة أنساب العرب ١٨٣.

و٣، في جمهرة النسب ١٤٨/١. وأسد الغابة ١٣٨/١، والإكمال.

و٤، في مجاز القرآن ١١٣/١، ٣١٨. وفي الزاهر في معاني كلمات الناس ٣٥/٢ من غير نسبة.

و٥، في كتاب الأفعال ١٤/٣.

٢) في الأمالي ومختار الأغاني: إن رقب الكتابا، وفي طبقات الشعراء: إن حفظ... وفي (المعمرون) لو ذكر.... وفي المحاسن والمساوئ: إن ذكر... وفي الإصابة والوافي بالوفيات وخزانة الأدب: لو قبل...

٣) في (المعمرون): أناشده ويعرض لي إباء، وفي ذيل الأمالي: أناديه وولاني قفاه، وفي المحاسن والمساوئ: أناديه ويعرض لي حنين.

٣ – إِذَا سَجَعَتْ حَمَامَةُ بَطْنِ وَادٍ ... إِلى بَيْضَاتِهَا دَعَوَا كِلاَبَا [٢]

٤ – أتاه مُهَاجِرَانِ تَكَنَّفَاهُ ... فَفَارَقَ شَيْخَهُ خَطِئًا وَخَابَا [٣]

٥ – تَرَكْتَ أَبَاكَ مُرَعَشَةً يَدَاهُ ... وَأُمُّكَ مَا تُسِيغُ لَهَا شَرَابَا

٦ – تُمَسِّحُ مُهْرَهُ شَفَقًا عَلَيْهِ ... وتَجْنُبُهُ أَبَاعِرَهَا الصِّعَابَا [٤]

٧ – فَإِنَّكَ قَدْ تَرَكْتَ أَبَاكَ شَيْخًا ... يُطَارِقُ أَيْنُقًا شُرُبًا طِرَابَا [٥]

٨ – إِذَا رَتَّعْنَ إِرْقَالا سِرَاعًا ... أَثَرْنَ بِكُلِّ رَابِيَةٍ تُرَابَا

٩ – طَوِيلاً شَوْقُهُ يُبْكِيكَ فَرْدًا ... على حُزْنٍ وَلاَ يَرْجُو الإِيَابَا

١٠ – إِذَا بَلَغَ الرَّسِيمَ [١] فكانَ شَدًّا ... يَخِرُّ فَخَالَطَ الذَّقَنَ التُّرَابَا

١١ – فَإِنَّكَ وَالْتِمَاسَ الأَجْرِ بَعْدِي ... كَبَاغِي المَاءِ يَتَّبِعُ السَّرَابَا [٦]

---

١) الرسيم: والرسيم من سير الإبل: فوق الذميل، وقد رسم يرسم بالكسر رسميا ولا يقال: أرسم. اللسان (رسم).

٢) في (المعمرون) إذا هتفت حمامة بطن وج إلى بيضاتها ذكرا.

في طبقات فحول الشعراء: إذا هتفت حمامة بطن وج على بيضاتها ذكرا.

وفي عيون الأخبار والمحاسن والمساوئ: إذا غنت حمامة بطن وج على بيضاتها ذكرا.

وفي جمهرة النسب: إذا بكت الحمامة بطن وج على بيضاتها ذكرا.

وفي خزانة الأدب: إذا سجعت حمامة بطن وج.

وفي ذيل الأمالي: إذا هتفت حمامة بطن واد على بيضاتها.

٣) في (المعمرون)......... بترك كبيرة خطئا......

وفي ذيل الأمالي: فإن مهاجرين تكنفاه ليترك......

وفي مجاز القرآن والزاهر: مهاجرين تكنفاه غداة إذ لقد.....

وفي الإصابة: أتاه مهاجران فربخاه عباد اللَّه قد عقا وخابا.

٤) في (المعمرون)

تمسح مهده..... *** وتجنبه أباعرنا......

في خزانة الأدب:

تمسح مهده..... *** وتجنبه أباعرها.....

٥) في المحاسن والمساوئ:

فإن أباك حين تركت شيخ *** يطارد..... جذابا.

٦) في (المعمرون) وخزانة الأدب:

فإنك وابتغاء....

وفي مختار الأغاني:

(٣) من الطويل [١]

قال أبو عبيدة: وقف أمية بن الأسكر الليثي على ابن عم له في الجاهلية فقال له:

١ - نَشَدْتُكَ بِالْبَيْتِ الَّذِي طَافَ حَوْلَهُ رِجَالٌ بَنَوْهُ مِنْ لُؤَيِّ بْنِ غَالِبِ

٢ - فَإِنَّكَ قَدْ جَرَّبْتَنِي هَلْ عَلِمْتَنِي أُعِينُكَ فِي الْجُلَّى وَأَكْفِيكَ جَانِبِي ؟ [٢]

٣ - وَإِنْ مَعْشَرٌ دَبَّتْ إِلَيْكَ عَدَاوَةً عَقَارِبُهُمْ دَبَّتْ إِلَيْهِمْ عَقَارِبِي [٣]

فقال: أجل. قال: فما بال مئبرك لا يزال رسيسًا منك ؟ فقال: لن أعود.

قال أبو عبيدة: المئبر: النزع، من قولهم: أبرته العقرب: إذا ضربته بإبرتها. والمآبر: النمائم، واحدها مئبر.

وإنك والتماس........ يلتمس السرابا.

١) الأبيات في المصون في الأدب: ١٠٢، والأوائل: ٨٨/٢، والعقد الفريد: ٣٢٧/٢، وحماسة ابن الشجري ٢٦١/١، منسوبة لأمية، والثالث من غير نسبة في سمط اللآلئ: ٢٧١/١، ونسبت إلى أبي الأسود الدؤلي في ديوانه، ٢٦.

٢) في المصون والعقد: (فوجدتني).

٣) في العقد: " وإن دب من قومي إليك عداوة.

(٤) [1].

قال الجاحظ:

وزعم أبو عثمان البقطري أن أم سراقة بن مالك بن جعشم المدلجي [2] كانت برصاء، وأنشد قول أمية بن الأسكر:

١ - قـــد جـــرَّت البرشـــاء أمُّ سُـــرَاقَةٍ رَمَتْــهُ بهَــا الْبَغْـضَـاءُ بَيْــنَ الْحَوَاجِــبِ

٢ - وَقَــدْ نيــلَ شَــطْرُ اللَّيْــلِ حَتَّــى تَغَــضَّنَتْ مَــشَــافِرُهُ كَــالْقُنْفُذِ الْمُتَحَــارِبِ

٣ - إِذَا غَمَزَتْــهُ الْكَــفُّ قَــالَ أَلا لَــهُ وَخَشَــيْتَهُ لَــوْ أَنَّــهُ غَــيْرُ شَــائِبِ

فهو لعمري شعر أمية بن الأسكر، وليس في ذكر البرش دليل على البرص، والذي هجا به أمية بن الأسكر نفسه في هذا الشعر السخيف السفيه، أسمج وأشنع مما هجا به سراقة، وهذا المثل يرغب بمثله عنه.

١) الأبيات في البرصان والعرجان والعميان والحولان ٧٧، ٧٨.

٢) هو سراقة بن مالك بن جعشم بن مالك بن عمرو بن مالك بن تيم بن مدلج، بطن من بني مرة بن عبد مناه بن كنانة، فيهم القيافة والعيافة. وسراقة هو الذي اتبع الرسول – صلى اللّه عليه وسلم – ليرده حين خرج من مكة إلى المدينة مع أبي بكر، أسلم بعد غزوة الطائف سنة ٨، وتوفي في خلافة عثمان سنة أربع وعشرين من الهجرة، وقيل: بعد عثمان. الإصابة ٤١/٣، وانظر خبره وترجمته في السيرة النبوية: ٤٨٩/١، وجمهرة أنساب العرب: ١٨٧.

(٥) من الطويل [١]

وقال يمدح مزينة:

١ – تَكَنَّفَهَا الْهُيَامُ وَأَخْرَجُوهَا ... فَمَا تَأْوِي إِلَى إِبْلٍ صِحَاحِ [٣]

٢ – فكان إلى مُزَيْنَةَ مُنْتَهَاهَا ... عَلَى مَا كَانَ فِيهَا مِنْ جُنَاح [٤]

٣ – وَمَا يَكُنِ الْجُنَاحُ [٢] فَإِنَّ فِيهَا ... خَلاَئِقَ يَنْتَمِينَ إِلَى صَلاَحِ

٤ – وَيَوْمًا فِي بَنِي لَيْثِ بْنِ بَكْرٍ ... تُرَاعَى تَحْتَ قَعْقَعَةِ الرِّمَاحِ

٥ – فإمَّا أُصْبَحْن شَيْخًا كَبِيرًا ... وَرَاءَ الدَّارِ يُثْقِلُنِي سِلاَحِي

٦ – فَقَدْ آتِي الصَّرِيخَ إِذَا دَعَانِي ... عَلَى ذِي مَنْعَةٍ عَتَدٍ وَقَاحِ

٧ – وَشَرُّ أَخِي مُؤَامَرَةٍ خَذُولٌ ... عَلَى مَا كَانَ مُؤْتَكِلٌ وَلاَحِ

---

١) القصيدة في الأغاني ١٢/٢١، ١٣، وعن مناسبتها قال أبو الفرج: " ونسخت من كتاب أبي سعيد السكري أن أمية كانت له إبل هائمة – أي أصابها الهيام وهو داء يصيب الإبل من العطش – فأخرجته بنو بكر مخافة أن يصيب إبلهم، فقال لهم: يا بني بكر، إنما هي ثلاث ليال: ليلة بالبقعاء، وليلة بالفرع، وليلة بلقف في سامر من بني بكر، فلم ينفعه ذلك وأخرجوه، فأتى مزينة فأجاروه، وأقام عندهم إلى أن صحت إبله، وسكنت.

٢) الجناح: المرض والعلة.

٣) جاء في اللسان (هيم): قال الأصمعي: الهيام للإبل داء شبيه بالحمى، تسخن عليه جلودها، وقيل: إنها تروى إذا كانت كذلك، قال اللَّه تعالى: (فشاربون شرب الهيم).

٤) مزينة: هم بنو عمرو بن أد، وأمهما مزينة بنت كلب بن وبرة، نسب ولدها إليها. انظر جمهرة أنساب العرب ٢٠١.

(٦) من الطويل [1]

قال أمية بن الأسكر لطارق الخزاعي:

١ - لَعَمْـــرُكَ أَنِّـــي وَالْخُـــزَاعِيَّ طَارِقًـــا ... كَنَعْجَـــــةِ عَـــادٍ حَتْفَهَـــا تَتَحَـــفَّرُ [2]

٢ - أَثَـــارَتْ عَلَيْهَـــا شَـــفْرَةً بِكُرَاعِهَـــا ... فَظَلَّـــتْ بِهَـــا مِـــنْ آخِـــرِ اللَّيْـــلِ تُجْـــزَرُ [3]

٣ - شَـــمِتَّ بِقَـــوْمٍ هُـــمْ صَـــدِيقُكَ أُهْلِكُـــوا ... أَصَـــابَهُمْ يَـــوْمٌ مِـــنَ الـــدَّهْرِ أَعْـــسَرُ [4]

---

١) الأبيات في الأغاني عدا الخامس منها، فهو زيادة من أشعار الهذليين، حيث وردت القصيدة هناك نقلا عن الجمحي، وقد أوردها السكري برواية وترتيب مخالف وزيادة بيت ونقص اثنين عن رواية الأصفهاني. علما بأن رواية الأغاني مصدرها السكري أيضًا، يقول أبو الفرج: وقال محمد بن حبيب فيما روى عنه أبو سعيد السكري ونسخته من كتابه: قال أبو عمرو الشيباني وذكر المناسبة فقال:

أصيب قوم من بني جندع بن ليث بن بكر بن هوازن، رهط أمية بن الأسكر، أصابهم أصحاب النبي – صلى اللّه عليه وسلم – يوم المريسيع في غزوة بني المصطلق، وكانوا جيرانه يومئذ ومعهم ناس من بني لحيان من هذيل، ومع بني جندع رجل من خزاعة يقال له طارق، فاتهمه بنو ليث بهم، وأنه دل عليهم، وكانت خزاعة مسلمها ومشركها يميلون إلى النبي – صلى اللّه عليه وسلم – على قريش.

وفي موضع آخر من أشعار الهذليين (٣٨٢/١) نسب السكري الأبيات ١/٢، ٤ إلى معقل بن خويلد الهذلي. التخريج: الأبيات – عدا الخامس – في الأغاني ٢١/٢١، وهي عدا البيتين الثالث والتاسع في أشعار الهذليين ٨٦٢/٢، و ١، ٢ في حماسة البحتري: ١٧٩، و ٣ في اللسان والتكملة والتاج، منسوب إلى معقل بن خويلد، و ٥ في التاج والعباب (جوع).

٢) في حماسة البحتري (يتحضر).

٣) في أشعار الهذليين: " فباتت بها "، وفي حماسة البحتري: " تنحر.

٤) شمت: فرح بمكروه أصابه.

٤ - كَأنَّكَ لَمْ تُنْبَأ بِيَوْمٍ ذُؤَالَةٍ ... وَيَوْمِ الرَّجِيعِ إِذْ تَنحَّرَ حَبْتَرُ [(١)]

٥ - (ولا بِابْنِ جَاعَ قمْلَه عِنْدَ عَامرٍ ... مُقِيتًا عَلَيْهِ قَاعِدًا يَتَنَسَّرَ) [(٢)]

٦ - فَهَلاَّ أَبَاكُمْ في هُذَيْلٍ وَعَمَّكُمْ ... ثَأرْتُمْ وَهُمْ أَعْدَى قُلُوبًا وَأَوْتَرُ

٧ - وَيَوْمَ الأرَاكِ يَوْمَ أَرْدَفَ سَبْيَكُمْ ... صَمِيمُ سَرَاةِ الدِّيلِ عَبْدٌ وَيَعْمُرُ [(٣)]

٨ - وَسَعْدَ بْنَ لَيْثٍ إِذْ تُسَلُّ نِسَاؤُكُمْ ... وكلبَ بْنِ عَوْفٍ نَحَّرُوكُمْ وَعَقَّرُوا [(٤)]

٩ - عَجِبْتُ لِشَيْخٍ مِنْ رَبِيعَةٍ مُهْتِرٍ ... أَمِرَّ لَهُ يَوْمٌ مِنَ الدَّهْرِ مُنْكَرُ [(٥)]

---

١) رواية هذا البيت في أشعار الهذليين:

وما خلتني شمت يوم بدالة ولا الشجرات إذ...... ذؤالة: كيوم، لم أقف له على خبر. وفي اللسان (ذأل) قال: هو مثل يضرب للأمر يتبع الأمر، أي لي كل يوم من ذؤالة بلية على بلية.

يوم بدالة: خبره في أشعار الهذليين: ٦٨٩/٢.

يوم الرجيع: الرجيع ماء لهذيل، ولأخبار هذا اليوم الذي حدث في صفر على رأس ستة وثلاثين شهرا من الهجرة النبوية. انظر السيرة النبوية ١٦٩/٢، والمغازي: ٣٥٤/١. والطبري ٥٣٨/٢، ومعجم البلدان: (الرجيع)

حبتر: هو ابن عدي بن سلول بن كعب بن عمرو بن خزاعة، وحبتر بطن من خزاعة.

وفي اللغة: الحبتر: الثعلب، والحبتر: القصير الضئيل الحقير.

٢) المقيت: الجاد في الأمر. وتنسر: اصطاد النسور.

وعامر هو عامر بن أقرم، قتله معقل بن خويلد في يوم بدالة. انظر: أشعار الهذليين.

٣) الأراك بفتح الهمزة: واد قرب مكة، وهو منازل بني كعب من خزاعة. وقال الأصمعي: هو جبل لهذيل، انظر المنمق ٢٢٨، والسيرة النبوية ٤١١/١، ومعجم ما استعجم، ومعجم البلدان، وخزانة الأدب ٢١/١٠، ٢٤٠.

٤) سعد بن ليث، و " كلب بن عوف " من كنانة.

٥) المهتر: الرجل يفقد عقله من الكبر أو المرض أو الحزن.

" أمر له يوم " أي أنه مر بيوم عصيب شديد.

(٧) من الطويل [١]

وقال أمية بن الأسكر الكناني:

١ - كَـــمْ مِـــنْ أَسِـــيرٍ مِـــنْ قُـــرَيْشٍ وَغَيْرِهَـــا تَدَارَكَـــهُ مِـــنْ سَـــعْيِنَا نَـــذْرُ نَـــاذِرِ

٢ - فَلَمَّـــا قَدَرْنَـــا أَنْقَذَتْـــهُ رِمَاحُنَـــا فَـــآبَ إِلَـــى آلاتِـــهِ غَـــيْرَ شَـــاكِرِ

(٨) من الطويل [٢]

قال أمية بن الأسكر يجيب ابن أبي أسماء بن الضريبة:

١ - أَبْلِغَـــا حَمَّـــةَ الـــضَّرِيبَـــةِ أَنَّـــا قَـــدْ قَتَلْنَـــا سَـــرَاتَكُمْ فِـــي الْفِجَـــارِ [٣]

٢ - وَسَـــقَيْنَاكُمِ الْمَنِيَّـــةَ صِرْفًـــا وَذَهَبْنَـــا بِـــالنَّهْبِ وَالأَبْكَـــارِ

١) البيتان في حماسة البحتري ١١٠.

٢) البيتان في الإصابة: ١١٦/١. قال ابن حجر: ولأمية بن الأسكر خبر في حروب الفجار ذكره ابن إسحاق في السيرة الكبرى.

٣) في معجم البلدان: الضريبة: واد بالحجاز يدفع سيله في ذات عرق. وانظر حاشية ٦٤ من صفة جزيرة العرب.

الفجار – بكسر الفاء – يوم كان للعرب بعكاظ، تفاجروا فيه واستحلوا كل حرمة، انظر مادة فجر في الصحاح وأساس البلاغة.

ولأخبار حروبه انظر كتاب المنمق ١٩٠، وكتاب المحبر ١٩٦، ١٩٧، والعقد الفريد ٢٥٣/٥، والأغاني ٥٤/٢٢، ونهاية الأرب ٤٢٥/١٥.

(٩) من الطويل [١]

١ - لَقَدْ طِبْتَ نَفْسًا عَنْ مَوَالِيكَ يَا رَحْضَا وَآثَرْتَ أَذْنَابَ الشَّوائِلِ والْحَمْضَا [٢]

٢ - تُعَلِّلُنَا بِالنَّصْرِ فِي كُلِّ شَتْوَةٍ وَكُلُّ رَبِيعٍ أَنْتَ رَافِضُنَا رَفْضَا

٣ - فَلَوْلاَ تَأَسِّينَا وَحَدُّ رِمَاحِنَا لَقَدْ جَرَّ قَوْمٌ لَحْمَنَا تَرِبًا قَضَّا [٣]

١) الأبيات في الأغاني ٦١/٢١.

وعن مناسبتها قال أبو الفرج: وقال أبو عمرو الشيباني: كان بين بني غفار قومه، وبني ليث، حرب، فظفرت بنو ليث بغفار، فحالف رحضة بن خزيمة بن خلاف بن حارثة بن غفار وقومه جميعا بني أسلم بن أفصى بن خزاعة، فقال أمية بن الأسكر في ذلك، وكان سيد بني جندع بن ليث وفارسهم.

٢) الشوائل من الإبل: جمع شائلة، وهي التي أتى على حملها سبعة أشهر. والحمض: نبت ترعاه الإبل فتطيب لحومها وألبانها لذلك.

٣) القض والقضيض: الحصا الصغار.

(١٠) من الوافر [١]

١ – أَعَاذِلُ قَدْ عَذَلْتِ بِغَيْرِ قَدْرٍ	وَلاَ تَدْرِينَ عَاذِلُ مَا أُلاَقِي [٢]
٢ – فَإِمَّا كُنْتِ عَاذِلَتِي فَرُدِّي	كِلاَبًا إِذْ تَوَجَّهَ لِلْعِرَاقِ
٣ – وَلَمْ أَقْضِ اللُّبَانَةَ مِنْ كِلاَبٍ	غَدَاةَ غَدًا وَآذَنَ بِالْفِرَاقِ [٣]
٤ – فَتَى الْفِتْيَانِ فِي عُسْرٍ وَيُسْرٍ	شَدِيدُ الرُّكْنِ فِي يَوْمِ التَّلاَقِي [٤]
٥ – فَلاَ وَاللَّهِ مَا بَالَيْتَ وَجْدِي	وَلاَ شَفَقِي عَلَيْكَ وَلاَ اشْتِيَاقِي [٥]
٦ – وَإِبْقَائِي عَلَيْكَ إِذَا شَتَوْنَا	وَضَمَّكَ تَحْتَ نَحْرِي وَاعْتِنَاقِي [٦]

---

١) التخريج: القصيدة في الأغاني ١١/٢١ وفي مختار الأغاني ٤٦٣/١، والوافي بالوفيات ٣٩٣/٩، وخزانة الأدب ١٩/٦. والأبيات عدا الثالث منها في معجم البلدان (بساق)، ونكت الهيمان في نكت العميان ١٢١. و ١، ٢، ٨، ١٠، ٧ في (المعمرون) ٨٦. و ١، ٨، ١٠ في المحاسن والمساوئ ٥٥٠، و ٨، ١٠ في طبقات فحول الشعراء ١٩١/١، و ١، ٢، ٨، ١٠ في الإصابة ١١٧/١، و ٨ و ١٠ في العمدة ٥٨/١، و ٨ في ذيل اللآلي ٥١/١.

٢) في (المعمرون) والمحاسن والمساوئ والإصابة والخزانة....... بغير علم. وفي المحاسن والمساوئ " وهل تدري العواذل ما ألاقي " وفي (المعمرون) والإصابة " وما يدريك ويحك "............... وفي نكت الهميان وخزانة الأدب " وما تدرين.

٣) في الأغاني والوافي بالوافيات:

.... غداة غد بالإضافة.

والوجه ما أثبت عن مختار الأغاني والخزانة.

٤) في الوافي بالوافيات " في يسر وعسر.

٥) في معجم البلدان ومختار الأغاني ونكت الهميان والخزانة:

فلا وأبيك..... ولا شغفي..... وفي الوافي بالوفيات: " ولا وأبيك.

٦) في معجم البلدان ونكت الهميان: " وإيقادي عليك.

٧ – فَلَوْ فَلَقَ الْفُؤَادَ شَدِيدُ وَجْدٍ   لَهَمَّ سَوَادُ قَلْبِي بِانْفِلَاقِ [١]

٨ – سَأَسْتَعَدِي عَلَى الْفَارُوقِ رَبًّا   لَهُ دَفَعَ الْحَجِيجُ إِلَى بُسَاقِ [٢]

٩ – وَأَدْعُو اللَّهَ مُجْتَهِدًا عَلَيْهِ   بِبَطْنِ الأَخْشَبِينِ إِلَى دُفَاقِ [٣]

١٠ – إِنْ الْفَارُوقِ لَمْ يَرْدُدْ كِلاَبًا   إِلَى شَيْخَيْنِ هَامُهُمَا زَوَاقِ [٤]

---

١) في (المعمرون):....... حماط وجد.

٢) في طبقات فحول الشعراء:

سأستأدي...... له عمد الحجيج إلى بصاق

بصاق وبساق كلاهما موضع قريب من مكة.

وفي العمدة ومعجم البلدان ومختار الأغاني ونكت الهميان: " له عمد " وفي (المعمرون) والإصابة: " له رفع " وفي المحاسن والمساوئ: " له حج الحجيج على اتساق " وفي ذيل اللآلئ: " له دفع " و " على اتساق " وفي الوافي بالوافيات: " له دفع الحجيج إلى سياق.

٣) في معجم البلدان: " محتسبا عليه.

٤) في (المعمرون) والعمدة ومعجم البلدان ونكت الهميان: " على شيخين.

(١١) من الوافر [١]

وقال أمية بن الأسكر (في وصف الصلع):

وَمُرْقَبَـــــــةٍ نَمَيـــــــــتُ إلَــــــى ذُرَاهَـــــــا ** **تُـــــــزِلُّ الطَّيْــــــرَ كَــــــالرَّأْسِ الْحَلِيــــــقِ

(١٢) من الطويل [٢]

وقال أمية بن الأسكر:

إِذَا زَادَ أَقْوَامًـــــــــا جَهَالَــــــــةُ غَـــــــيْرِهِمْ **بِهِـــــمْ ضَـــــعَةً أَزرُى بِجَاهِلِنَـــــا الجَهَـــــلُ**

(١٣) من الوافر [٣]

وقال أمية بن الأسكر:

١ – **أَلَـــــمْ تَــــرَ أَنَّ ثَعْلَبَــــةَ بْـــنَ سَـــعْدٍ** **غِـــضَـــابٌ حَـــبَّذَا غَـــضَـبُ الْمَـــــوَالِي**

٢ – **تَـــــرَكْتَ مُـــصرِّفًـا لَمَّـــا الْتَقَيْنَـــا** **صَرِيعًـــــا تَحْـــــتَ أَطْـــــرَافِ الْعَـــوَالِي**

٣ – **وَلَـــوْلا اللَّيْـــلُ لَـــمْ يُفْلِـــتْ ضِـــرَارُ** **ولاَ رَأْسُ الحِمَـــــــارِ أَبُــــــو جُفَــــــالِ**

---

١) البيت في البرصان والعرجان والعميان والحولان ٣٢٥.

٢) جمهرة نسب قريش وأخبارها ٣٢٣/١.

٣) الأبيات في البيان والتبيين ١٩/٣.

(١٤) من البسيط [١]

وقال أمية بن الأسكر:

قَـــــومِي اللَّـــــذُو بِعُكَـــــاظٍ طَيِّـــــرُوا شَـــــرَرًا   مِـــــنْ رُوسِ قَوْمِـــــكَ ضَـــــرْبًا بِالمَـــــصَاقِيلِ

(١٥) من الكامل [٢]

قال أمية بن حرثان في وهب بن معتب الثقفي:

١ – الْمَـــــرْءُ وَهْـــــبٌ وَهْـــــبُ آلِ مُعَتِّـــــبٍ   مَـــــلَّ الْغُـــــوَاةُ وَأَنْـــــتَ لَمَّـــــا تَمْلُـــــلِ [٣]

٢ – تَـــــسْـعَى لِتُوقِـــــدَهَا وَتُجْـــــزِلَ وَقْـــــدَهَا   وَإِذَا تَعَـــــاطَى الـــــصُّلْحَ قَوْمُـــــكَ تَـــــأْتَلِي [٤]

---

١) البيت في خزانة الأدب ١٤/٦، ١٧.

عكاظ مشتق من قولك: عكظت الرجل عكظا: إذا قهرته بحجتك؛ لأنهم كانوا يتعاكظون هناك بالفخر. جمهرة اللغة ١٢٠/٣، ومعجم ما استعجم ٩٦٠/٢، والخزانة ١٥/٦.

ويعتبر عكاظ أشهر أسواق العرب في الجاهلية.

ولتحديد موقعه انظر: معجم ما استعجم ومعجم البلدان " عكاظ " والمجاز بين اليمامة والحجاز ٢٣٩ وما بعدها، وصحيح الأخبار عما في بلاد العرب من الآثار ٢٣/٢ وما بعدها، وموقع سوق عكاظ، ملحق مجلة العرب، الجزء الثالث، وسوق عكاظ، تاريخه ونشاطاته وموقعه ١٢٠ وما بعدها.

٢) البيتان في كتاب المنمق ٢١٥، وشفاء الغرام بأخبار البلد الحرام ١٥٢/٢، والإصابة ١١٧/١.

قال أبو عبيدة: ثم إن الناس تداعوا إلى السلم على أن يدي الفضل من القتلى الذين فيهم، أي الفريقين الفضل على الآخر، فتواعدوا عكاظ ليعدوا القتلى، وتواعدوا وتواثقوا أن يتموا على ذلك، وجعلوا بينهم أمانا يلتقون فيه لذلك، فأبى ذلك وهب بن معتب وخالف قومه وجعل لا يرضى بذلك حتى يدركوا بآثارهم، فقال في ذلك أمية بن حرثان.

٣) في شفاء الغرام: " وهب آل متعبة " وإن يماطل يملل.

٤) رواية هذا البيت في شفاء الغرام:

يسعى يعوذها بجذل وقودها *** وإذا تعايا صلح قومك فاعمل

وفي الإصابة:

يسعى توقدها بحرك وقودها *** وإذا تهيأ صلح...

(١٦) من الرجز [١]

١ – إِذَا رَأَيْــــتَ رَاعِيَــــيْنِ فِــــي غَــــنَمْ [٢] .

٢ – أُسَــــــيِّدِيْنِ يَحْلِفَــــــانِ بِــــــنُهمْ

٣ – بَيْنَهُمَــــا أَشْــــلاَءُ لَحْــــمٍ مُقْتَــــسَمْ

٤ – مِــنْ بَطْــنِ عَمْــقٍ ذِي الْجَلِيــلِ والــسَّلَمْ

٥ – فَاذْهَــبْ وَلاَ يَأْخُــذْكَ لِلَّحْــمِ الْقَــرَمْ [٣]

(١٧) من الوافر [٤]

قال أمية بن الأسكر الكناني:

١ – أَلاَ سَــــائِلْ هَــــوَازِنَ يَــــوْمَ لاَقَــــوْا   فَــــوَارِسَ مِــــنْ كِنَانَــــةَ مُعْلِمِينَــــا

٢ – لَــدَى شَــرِبٍ وَقَــدْ جَاشُــوا وَجِــشْنَا   فَــأَوْعَبَ فِــي النَّفِــيرِ بَنُــو أَبِينَــا [٥]

---

١) قال ياقوت: (نهم) بضم، وسكون الهاء.

قال أبو المنذر: كان لمزينة صنم يقال له نهم، وبه كانت تسمى عبد نهم. معجم البلدان ٣٢٧/٥. التخريج: الرجز في ديوان حسان (ت: عرفات) ٣٩٢/١، وكتاب الأصنام ٤٠، ومعجم البلدان (نهم) بدون الشطرة الرابعة.

٢) في الأصنام ومعجم البلدان: إذا لقيت.

٣) في الأصنام ومعجم البلدان: فامض..... باللحم.

٤) البيتان في معجم ما استعجم (عكاظ) ٩٦٢/٢، وخزانة الأدب ١٦/٦، ١٧.

٥) شرب بفتح أوله وكسر ثانيه: موضع قرب مكة، وهو اليوم الرابع من أيام عكاظ، ولم يكن بينهم يوم أعظم منه، لأخباره انظر العقد الفريد ٢٥٧/٥، والأغاني ٦٦/٢٢، ومعجم ما استعجم ومعجم البلدان (شرب)، وخزانة الأدب ١٦/٦.

(١٨) من البسيط [١]

١ – يا أُمَّ هَيْثَمَ ماذا قُلْتِ أبْلانِي ... رَيْبُ الْمَنُونِ وَهَذَانِ الْجَدِيدَانِ

٢ – إمَّا تَرَيْ حجَرِي قَدْ رَكَّ جَانِبُهُ ... فَقَدْ يَسُرُّكِ صُلْبًا غَيْرَ كَذَّانِ [٢]

٣ – إمَّا تَرَيْنِيَ لا أمْضِي إلى سَفَرٍ ... إلاَّ مَعِي وَاحِدٌ مِنْكُمْ أوْ اثْنَانِ

٤ – ولَسْتُ أَهْدِي بِلادًا كُنْتُ أسْكُنُهَا ... قَدْ كُنْتُ أَهْدِي بِهَا نَفْسِي وَصُحْبَانِي

٥ – يَا ابْنَيْ أُمَيَّةَ إنِّي عَنْكُمَا غَانِي ... وَمَا الْغِنَى غَيْرَ أَنِّي مُرْعَشٌ فَانِي [٣]

٦ – يَا ابْنَيْ أُمَيَّةَ إن لا تَشْهَدا كِبَرِي ... فَإِنَّ نَأْيَكُمَا وَالثُّكْلَ مِثْلانِ [٤]

٧ – (هَلْ لَكُمَا فِي تُرَاثٍ تَذْهَبَانِ بِهِ ... إنَّ التُّرَاثَ لَهِيَّانِ بْنِ بَيَّانِ) [٥]

٨ – إِذْ يَحْمِلُ الْفَرَسُ الأحْوَى ثَلاثَتَنَا ... وَإِذَ فِرَاقُكُمَا وَالْمَوْتُ سِيَّانِ

---

١) ذكر القالي في ذيل الأمالي عشرة أبيات من هذه القصيدة، جعلتها أصلا، ثم أضفت عليها بيتين آخرين، هما السابع والثاني عشر زيادة من الأغاني الذي ذكر إضافة إلى هذين البيتين خمسة أبيات أخر برواية وترتيب مخالف لرواية القالي. كما أن البكري في ذيل اللآلئ ذكر البيتين السابع والثاني عشر رواية عن الأصفهاني. التخريج: الأبيات ١، ٢، ٣، ٤، ٥، ٦، ٨، ٩، ١٠، ١١ في ذيل الأمالي ١٠٨.

و ٥، ٦، ٧، ٩، ١١، ١٠، ١٢ في الأغاني.

و ٩، ١١، ٥، ٦ في طبقات فحول الشعراء ١٩٢/١.

و ٥، ٦، ٩، ١١ في مختار الأغاني ٤٦٥/١.

و ٩، ١٠، ١١ في المحاسن والمساوئ ٥٥١.

و ٧، ١١، ١٠، ١٢ في ذيل اللآلئ ٥١.

و ٩، ١١، ١٠ في معجم البلدان.

و ٩، ٥ في نقد الشعر ٩٠، و ٩ في رسالة الصاهل والشاحج ٤٢٩.

٢) رك: ضعف وانهار. الكذان: الرخو.

٣) في طبقات فحول الشعراء: وما غنائي إلا أنني فاني.

وفي نقد الشعر:......... غير أني مشعر....

٤) في طبقات فحول الشعراء: " والموت سيان ".

وفي الأغاني ومختاره:..... إلا تحفظا... فإنما أنتما والشكل سيان.

٥) جاء في الأغاني تعليقا على هذا البيت: يقال: هيان بن بيان، وهي ترى للقريب والبعيد.

٩ - أصْـــبَحْتُ هُـــزْءًا لِرَاعِـــي الـــضَّأْنِ أُعجِبُـــهُ مَـــــاذَا يَـــــرِيبُكَ مِنِّـــــي رَاعِـــــيَ الـــضَّـــانِ [١]

١٠ - انْعَـــــقْ بِـــضَـــأْنِكَ فـــــي نَجْـــمٍ تُحَفِّـــرُهُ مِـــــــنَ الأَبَـــــــاطِحِ وَاحْبِـــــسْـــهَا بِجُمْـــــدَان [٢]

١١ - إِنْ تَـــــرْعَ ضَأْنَـــــا فَـــــإِنِّي قَـــدْ رَعَيْـــتُهُمُ بِيـــــضَ الوُجُـــــوهِ بَنِـــــي عَمِّـــــي وَإِخْـــوَانِي [٣]

١٢ - (بِبَلْـــــــدَةٍ لا يَنَـــــــامُ الْكَالِئَـــــانِ بِهَـــــا وَلاَ يَقَـــــرُّ بِهَـــــــا أَصْحَـــــــابُ أَلْـــــوانِ)

---

١) في طبقات فحول الشعراء ورسالة الصاهل والشاحج: " أصبحت فنا " وفي المحاسن والمساوئ: " أصبحت لهوا " وفي مختار الأغاني ومعجم البلدان: " أصبحت فــردا لراعي الضأن يلعب بي "، وفي الأغاني: " أصبحت فردا لراعي الضأن يسخر بي ".

وعلق الأستاذ محمود شاكر على رواية ابن سلام بقوله:

وفي المخطوطين: " قنا " بكسر القاف. و " القن " بالقاف العبد، ولكني رجحت أنها: " فنا " بالفاء المفتوحة، وتؤيدها رواية " هزءا " و " لهوا " والفــن: الأمــر العجيــب، وأعجبه الشيء يعجبه حمله على التعجب منه.

٢) رواية هذا البيت في الأغاني وذيل اللآلئ:

وانعق بضأنك في أرض تطيف بها بين الأساف وأنتجها بجلذان

قال: و " جلذان " موضع بالطائف، وفي اللسان " جلذان " الأرض الغليظة، و " الأساف " الأرض التي لا تنبت.

وفي المحاسن والمساوئ:

انعق بضأنك في أرض بمخضرة من الأباطح وأحسبها بجلدان.

٣) في طبقات فحول الشعراء: " قد رزئتهم " و " بني عم ".

وفي الأغاني وذيل اللآلئ ومختار الأغاني:

اعجب لغيري إني تابع سلفي أعمام مجد وأجدادي وإخواني

وفي معجم البلدان: اعجب لغيري إني تابع سلفي أعمام مجد وإخوان وأخدان

وفي المحاسن والمساوئ:

انعق بضأنك إني قد فقدتهم........

(١٩) من الوافر [1]

وقال أمية بن الأسكر:

١ - هَـلاَّ سَـأَلْت بِنَـا إنْ كُـنْتِ جَاهِلَـةً   فَفِـي الـسُّؤَالِ مِـنَ الأَنْبَـاءِ شَـافِيهَا [2]

٢ - تُخْـبِرْكِ عَنَّـا مَعَـدٌ إنْ هُـمُ صَـدَقُوا   وَمِـنْ قَبَـائِلِ نَجْـرَانٍ يَمَانِيهَـا [3]

٣ - وَبِالْجِيَـادِ تَجُـرُّ الْخَـيْلَ عَابِـسَـةً   كَـأَنَّ مَـذْرُورَ مِلْـحٍ فِـي هَوَادِيهَـا [4]

٤ - قَـوْمٌ إِذَا قَـذَعُ الأَقْـوَالِ طَـافَ بِهِـمْ   أَلْقَـى الْعِـصِيَّ عِـصِيَّ الْجَهْـلِ بَارِيهَـا [5]

---

١) الأبيات في البيان والتبيين ٣/٧٢، ٧٤. وفي كتاب العصا ١٨٠.

٢) في كتاب العصا: " وفي السؤال من الأعياء.

٣) في كتاب العصا: " بما فيها.

٤) الهوادي: الأعناق.

٥) في كتاب العصا: " قذع الأهوال " و " فاديها.

ما ينسب له ولغيره

(٢٠) من الطويل [1]

وَكُنْـــتُ كَـــذِي رِجْلَـــيْنِ رِجْـــلٍ صَـــحِيحَةٍ وَرِجْـــلٍ رَمَـــى فِيهَـــا الزَّمَـــانُ فَـــشُلَّتِ

(٢١) من الكامل [2]

١ - أغَـــضِبْـتَ أنْ حَلَّـــتْ كِنَانَـــةُ مَنْـــزِلاً مَنَعَـــــتْ بِـــــهِ مَجْـــدَ الْحِـــلالِ الأوَّلِ

٢ - نَـــسَأُوا الـــشُّهُورَ بِهَـــا وكَـــانُوا أهْلَهَـــا مِـــــنْ قَبْلِكُـــمْ والْعِـــزُّ لَـــمْ يَتَحَـــوَّلِ

١) البيت لكثير عزة في ديوانه ٩٩، وسيبويه ٤٣٣/١، ومجاز القرآن ٨٧/١، وأمالي المرتضي ٤٦/١، والخزانة ٢١١/٥، ٢١٨.

ولأمية بن الأسكر في الموشح ١٣٩، قال المرزباني: " وحدثني محمد بن أحمد الكاتب قال: حدثنا أحمد بن يحيى ثعلب عن الزبير بن بكار قال: حدثني محمد بن يحيى عن محمد بن الربيع بن أبي جهمة الجندع أن أباه مر على كثير بالروحاء وهو ينشد:

وكنت كذي رجلين............

فقال له: ويحك يا ابن أبي جهمة، منذ متى قيل هذا الشعر ؟

قال: منذ زمان طويل، قال: فهذا يقوله صاحبنا أمية بن الأسكر.

قال: هو ذاك يا ابن أبي جهمة، أنا أحظى به منه.

٢) البيتان في سمط اللآلئ ٢١/١، والثاني من غير نسبة في أمالي القالي ٤/١.

قال البكري: وأنشد أبو علي:

نسأوا الشهور بها.............

قال: هو لأمية بن الأسكر الليثي، شاعر جاهلي إسلامي.

قال: يخاطب وهب بن معتب الثقفي، وقيل: إنه للشويعر ربيعة بن عبسى الليثي.

فهرس المراجع

(أ)

١ – الأصنام:

الكلبي، هشام بن محمد السائب (ت ٢٠٤ هـ) تحقيق أحمد زكي. مصورة طبعة دار الكتب ١٣٤٣ هـ، الدار القومية للطباعة والنشر.

٢ – الأصمعيات:

الأصمعي، عبد الملك بن قريب بن عبد الملك (ت ٢١٦ هـ) تحقيق أحمد محمد شاكر، وعبد السلام محمد هارون، الطبعة الثالثة.

دار المعارف بمصر ١٣٨٧ هـ – ١٩٦٧ م.

٣ – الاشتقاق:

ابن دريد محمد بن الحسن (ت ٣٢١ هـ) تحقيق عبد السلام محمد هارون، مطبعة السنة المحمدية ١٣٧٨ هـ – ١٩٥٨ م.

٤ – الأغاني:

الأصفهاني، علي بن الحسين (ت ٣٥٦ هـ) تحقيق لجنة من العلماء بإشراف محمد أبو الفضل إبراهيم، الطبعة ١ – ١٦ مصورة عن المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، ومن جزء ١٧ – ٢٣ الهيئة المصرية العامة للكتاب.

٥ – الأمالي:

القالي، إسماعيل بن القاسم (ت ٣٥٦ هـ).

طبعة دار الآفاق الجديدة بيروت.

٦ – الأوائل:

العسكري، أبو هلال (ت بعد سنة ٣٩٥ هـ). تحقيق وليد قصاب، محمد المصري. دار العلوم للطباعة والنشر، الرياض.

٧ – الاستيعاب:

ابن عبد البر، يوسف بن عبد اللّه بن محمد (ت ٤٦٣ هـ).

تحقيق علي محمد البجاوي، نهضة مصر.

٨ – الإصابة في تمييز الصحابة:

العسقلاني: أحمد بن علي بن حجر (ت ٨٥٢ هـ).

تحقيق علي محمد البجاوي، نهضة مصر.

٩ – السيرة النبوية:

ابن هشام، عبد الملك بن هشام بن أيوب الحميري (ت ٢١٨ هـ).

تحقيق مصطفى السقا وآخرين، الطبعة الثانية، مصطفى البابي الحلبي، ١٣٧٥ هـ – ١٩٥٥ م.

١٠ – أساس البلاغة:

الزمخشري، جار اللّه محمود بن عمر (ت ٥٣٨ هـ).

الطبعة الثانية، مطبعة دار الكتب ١٩٧٢ م.

١١ – أسد الغابة في معرفة الصحابة:

الجزري، عز الدين بن الأثير علي بن محمد (ت ٦٣٠).

تحقيق محمد إبراهيم البنا وآخرين، مطبعة دار الشعب.

١٢ – الإكمال:

الحافظ ابن ماكولا (ت ٤٧٥ هـ).

الناشر محمد أمين دمج، بيروت، لبنان.

١٣ – أمالي المرتضي:

العلوي، علي بن الحسين الموسوي (ت ٤٣٦ هـ).

تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، الطبعة الثانية، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ١٣٨٧ هـ – ١٩٦٧ م.

(ب)

١٤ - البيان والتبيين:

الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر بن محجوب (ت **٢٥٥ هـ**).

تحقيق عبد السلام محمد هارون، مطبعة الخانجي بمصر، الطبعة الرابعة، **١٣٩٥ هـ - ١٩٧٥ م** .

١٥ - البرصان والعرجان والعميان والحولان:

الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر بن محجوب (ت **٢٥٥ هـ**).

تحقيق محمد مرسي الخولي، دار الاعتصام للطبع والنشر، القاهرة بيروت، **١٣٩٢ هـ - ١٩٧٢ م** .

(ت)

١٦ - تاريخ الطبري:

محمد بن جرير (ت **٣١٠ هـ**).

تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، الطبعة الثانية، دار المعارف بمصر **١٣٨٧ هـ - ١٩٦٧ م** .

١٧ - تهذيب اللغة:

الأزهري محمد بن أحمد (ت **٣٧٠ هـ**).

تحقيق عبد السلام محمد هارون، دار القومية العربية للطباعة **١٣٨٤ هـ - ١٩٦٤ م** .

١٨ - تاج العروس من جواهر القاموس:

الزبيدي، محمد مرتضى الحسيني، (ت **٨١٦ هـ**).

تحقيق مجموعة من الباحثين، مطبعة حكومة الكويت.

١٩ - التكملة والذيل والصلة:

الصاغاني، الحسن محمد بن الحسن (ت **٦٥٠ هـ**).

تحقيق مجموعة من الباحثين، مطبعة دار الكتب، القاهرة.

(ج)

٢٠ - جمهرة النسب:

الكلبي، هشام بن محمد بن السائب (ت **٢٠٤ هـ**).

تحقيق الدكتور ناجي حسن، عالم الكتب، مكتبة النهضة العربية، الطبعة الأولى **١٤٠٧ هـ - ١٩٨١ م** .

٢١ - جمهرة نسب قريش وأخبارها:

الزبير بن بكار (ت **٢٥٦ هـ**).

تحقيق محمود محمد شاكر، مطبعة المدني **١٣٨١ هـ** .

٢٢ - جمهرة اللغة:

ابن دريد، محمد بن الحسن الأزدي البصري (ت **٣٢١ هـ**).

دار صادر بيروت.

٢٣ - جمهرة أنساب العرب:

الأندلسي، علي بن أحمد بن سعيد بن حزم (ت **٤٥٦ هـ**).

تحقيق عبد السلام محمد هارون، طبعة دار المعارف، بمصر **١٣٨٢ هـ - ١٩٦٢ م** .

٢٤ - جامع الأصول في أحاديث الرسول:

الجزري، مجد الدين بن الأثير (ت **٦٠٦ هـ**).

تحقيق عبد القادر الأرناؤوط رئاسة إدارة البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد، الرياض.

(ح)

٢٥ – حماسة البحتري: أبو عبادة الوليد بن عبيد (ت **٢٨٤ هـ**).

تحقيق لويس شيخو، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، **١٣٨٧ هـ – ١٩٦٧ م** .

٢٦ – الحماسة الشجرية:

ابن الشجري، هبة اللّه بن علي بن حمزة العلوي الحسني (ت **٥٤٢**).

تحقيق عبد المعين الملوحي وأسماء الحمصي، منشورات دار الثقافة، دمشق **١٩٧٠ م** .

(خ)

٢٧ – خزانة الأدب:

البغدادي، عبد القادر بن عمر (ت **١٠٩٣ هـ**).

تحقيق عبد السلام محمد هارون، الطبعة الثانية، الخانجي، مصر.

(د)

٢٨ – ديوان حسان بن ثابت الأنصاري:

(ت **٥٤**).

تحقيق الدكتور وليد عرفات، من منشورات مكتبة لوزاك، ونشر ضمن سلسلة جب التذكارية، لندن **١٣٩١ هـ – ١٩٧١ م** .

٢٩ – ديوان كثير عزة:

الخزاعي، كثير بن عبد الرحمن بن الأسود (ت **١٠٥ هـ**).

تحقيق الدكتور إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت لبنان **١٣٩١ هـ – ١٩٧١ م** .

(ذ)

٣٠ – ذيل الأمالي والنوادر:

البغدادي، إسماعيل بن القاسم (ت **٣٥٦ هـ**).

طبعة دار الآفاق الجديدة، بيروت.

٣١ – ذيل اللآلئ:

أبو عبيد البكري، عبد اللّه بن عبد العزيز (ت **٤٨٧ هـ**).

تحقيق عبد العزيز الميمني، دار الحديث للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الثانية بيروت لبنان، **١٤٠٤ هـ – ١٩٨٤ م** .

(ر)

٣٢ – رياض الصالحين:

النووي، يحيى بن شرف (ت **٦٧٦ هـ**).

مؤسسة الرسالة **١٤٠٠ هـ – ١٩٨٠ م** .

(ز)

٣٣ – الزاهر في معاني كلمات الناس:

الأنباري، محمد بن القاسم (ت **٣٢٨ هـ**).

تحقيق د. حاتم الضامن، دار الرشيد للنشر، **١٣٩٩ هـ – ١٩٧٩ م** .

(س)

٣٤ – سمط اللآلئ في شرح أمالي القالي:

أبو عبيد البكري، عبد اللّه بن عبد العزيز (ت **٤٨٧ هـ**).

تحقيق عبد العزيز الميمني، دار الحديث للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الثانية بيروت لبنان، **١٤٠٤ هـ – ١٩٨٤ م** .

٣٥ – سوق عكاظ، تاريخه ونشاطاته وموقعه:

تأليف ناصر بن سعد الرشيد، الطبعة الأولى **١٣٩٧ هـ – ١٩٧٧ م** .

(ش)

٣٦ – شرح أشعار الهذليين:

السكري، الحسن بن الحسين (ت **٢٧٥ هـ**).

تحقيق عبد الستار أحمد فراج، ومراجعة محمود محمد شاكر، دار العروبة.

٣٧ – شفاء الغرام بأخبار البلد الحرام:

الفاسي، تقي الدين محمد بن أحمد بن علي (ت **٨٣٢ هـ**).

تحقيق الدكتور عمر عبد السلام تدمري، دار الكتاب العربي، الطبعة الأولى **١٤٠٥ هـ – ١٩٨٥ م** .

(ص)

٣٨ – الصحاح:

الجوهري، إسماعيل بن حماد (ت **٣٩٣ هـ**).

تحقيق أحمد عبد الغفور عطار، الطبعة الثانية، دار العلم للملايين، بيروت، **١٣٩٩ هـ – ١٩٧٩ م** .

٣٩ – صفة جزيرة العرب:

الهمداني، الحسن بن أحمد بن يعقوب (ت بعد سنة **٣٤٤ هـ**).

تحقيق محمد بن علي الأكوع الحوالي، منشورات اليمامة للبحث والترجمة والنشر، الرياض، المملكة العربية السعودية، **١٣٩٤ هـ – ١٩٧٤ م** .

٤٠ – صحيح الأخبار عما في بلاد العرب من الآثار:

تأليف: محمد بن عبد اللّٰه بن بليهد، الطبعة الثانية، **١٣٩٢ هـ – ١٩٧٢ م** .

(ط)

٤١ – طبقات فحول الشعراء:

الجمحي، محمد بن سلام (ت **٢٣١ هـ**).

تحقيق محمود محمد شاكر، مطبعة المدني القاهرة، **١٣٩٤ هـ – ١٩٧٤ م** .

(ع)

٤٢ – العقد الفريد:

الأندلس، أحمد بن محمد بن عبد ربه (ت **٣٢٧ هـ**).

تحقيق أحمد أمين وآخرين. مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، الطبعة الثالثة، القاهرة **١٣٨٤ هـ – ١٩٦٥ م** .

٤٣ – عيون الأخبار:

ابن قتيبة الدينوري، محمد بن عبد اللّٰه بن مسلم (ت **٢٧٦ هـ**).

٤٤ – العباب الزاخر واللباب الفاخر:

الصاغاني، الحسن بن محمد بن الحسن (ت **٦٥٠ هـ**).

تحقيق الشيخ محمد حسن آل ياسين، دار الرشيد للنشر.

(ف)

٤٥ – فتح الباري:

العسقلاني، أحمد بن علي بن حجر (ت **٨٥٢ هـ**).

نشر وتوزيع إدارة البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد، المملكة العربية السعودية.

(ك)

٤٦ – كتاب العصا:

أسامة بن منقذ (ت **٥٨٤ هـ**).

تحقيق حسن عباس، الهيئة المصرية العامة للكتاب **١٩٧٨ م** .

٤٧ – كتاب الأفعال:

السرقسطي، سعيد بن محمد المعافري (ت بعد سنة **٤٠٠ هـ**).

تحقيق حسين محمد شرف، الهيئة المصرية العامة للكتاب.

(ل)

٤٨ – لسان العرب:

ابن منظور، جمال الدين محمد بن مكرم الأنصاري (ت **٧١١ هـ**).

طبعة مصورة عن طبعة بولاق، الدار المصرية للتأليف والترجمة.

(م)

٤٩ – المغازي:

الواقدي، محمد بن عمر (ت **٢٠٧ هـ**).

تحقيق مارسدن جونسون، مطبعة جامعة أكسفورد، **١٩٦٠ م** .

٥٠ – مجاز القرآن:

التيمي أبو عبيدة معمر بن المثنى (ت **٢١٠ هـ**).

تحقيق محمد فؤاد سزكين، مطبعة الخانجي، بمصر.

٥١ – المحبر:

البغدادي، محمد بن حبيب (ت **٢٤٥ هـ**).

تحقيق د. إيلزه ليستختن شتيتر، منشورات المكتب التجاري، بيروت.

٥٢ – المنمق:

البغدادي، محمد بن حبيب (ت **٢٤٥ هـ**).

تحقيق خورشيد أحمد فاروق، طبعة حيدر آباد الدكن، الهند، **١٢٨٤ هـ - ١٩٦٤ م** .

٥٣ – الموشح:

المرزباني، محمد بن عمران (ت **٣٨٤ هـ**).

تحقيق محب الدين الخطيب، الطبعة الثانية، المطبعة السلفية، القاهرة، **١٣٨٥ هـ** .

٥٤ – المعمرون والوصايا:

أبو حاتم السجستاني (ت **٢٥٠ هـ**).

تحقيق عبد المنعم عامر، دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي وشركاه، **١٩٦١ م** .

٥٥ – المصون في الأدب:

العسكري، الحسن بن عبد اللَّه (ت **٣٨٢ هـ**).

تحقيق عبد السلام محمد هارون، الناشر مكتبة الخانجي بالقاهرة، ودار الرفاعي بالرياض، الطبعة الثانية، **١٤٠٢ هـ - ١٩٨٢ م** .

٥٦ – معجم مقاييس اللغة:

ابن فارس، أحمد بن فارس بن زكريا (ت **٣٩٥ هـ**).

تحقيق عبد السلام محمد هارون، الطبعة الثانية، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، **١٣٨٩ هـ - ١٩٦٩ م** .

٥٧ – معجم ما استعجم:

البكري، عبد اللّه بن عبد العزيز (ت **٤٨٧ هـ**).

تحقيق مصطفى السقا، طبعة عالم الكتب، بيروت.

٥٨ – معجم البلدان:

الرومي، ياقوت بن عبد اللّه (ت **٦٢٦ هـ**).

دار صادر بيروت **١٢٩٧ هـ – ١٩٧٧ م** .

٥٩ – المحاسن والمساوئ:

البيهقي، إبراهيم بن محمد (ت **٣٢٠ هـ**).

دار صادر، **١٣٩٠ هـ – ١٩٧٠ م** .

٦٠ – مختار الأغاني في الأخبار والتهاني:

ابن منظور محمد بن مكرم (ت **٧١١ هـ**).

تحقيق إبراهيم الأبياري، مطبعة البابي الحلبي، **١٣٨٥ هـ – ١٩٦٥ م** .

٦١ – المجاز بين اليمامة والحجاز:

الشيخ عبد اللّه بن محمد بن خميس، الكتاب العربي السعودي (**٤٦**).

الناشر مؤسسة تهامة، الطبعة الثالثة، **١٤٠٢ هـ – ١٩٨١ م** .

(ن)

٦٢ – نقد الشعر:

أبو الفرج، قدامة بن جعفر (ت **٣٣٧ هـ**).

تحقيق محمد عبد المنعم خفاجي، الطبعة الأولى، **١٣٩٩ هـ – ١٩٧٩ م** .

٦٣ – نهاية الأرب:

النويري، شهاب الدين أحمد بن عبد الوهاب (ت **٧٣٣ هـ**).

نسخة مصورة عن طبعة دار الكتب، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر.



ابن الحكاك المكي

(٤١٦ – ٤٨٥ هـــ)

حياته وما تبقى من شعره

تحقيق الدكتور

عبد الرزاق حسين

أستاذ الأدب المشارك

كلية الشريعة والدراسات الإِسلامية بالأحساء

جامعة الإِمام محمد بن سعود الإِسلامية

الشاعر اسمه ونسبه وكنيته [1] .

هو جعفر بن يحيى بن إبراهيم بن يحيى بن عبد اللَّه بن عبد الرحمن بن عبد اللَّه التميمي، أبو الفضل، المعروف بابن الحكاك، من أهل مكة.

لم يختلف الذين ترجموا له في اسمه ونسبه، سوى ما ورد في طبقات الحفاظ عندما ترجم له بلقب الحكاك، ولكنه قال في أثناء ترجمته: " ويعرف بابن الحكاك [2] ".

أما ما ورد عند ابن كثير في نسبه حيث قال: أبو الفضل المتممي المعروف بالحكاك المكي [3] فلعلَّ المتممي جاءت من الناسخ، فكل المصادر التي ترجمت له نسبته إلى تميم، ولعلَّه كان يُعرف بالحكَّاك وابن الحكاك، والأخير أشهر.

نشأ أبو الفضل ابن الحكاك في مكة، وتتلمذ على علماء عصره في بلده وغيرها، حيث ارتحل إلى الشام والعراق وأصبهان وغير ذلك من البلاد.

ففي مكة يذكر الصفدي أنه " سمع بها أبا الحسن محمد بن علي بن صخر الأزدي البصري، وأبا نصر عبيد اللَّه بن سعيد بن حاتم الوائلي، والقاضي أبا عبد اللَّه محمد بن سلامة بن جعفر القضاعي، وغيرهم، وقدم بغداد، وخرَّج لأبي الحسين بن نقُّور فوائد في أربعة أجزاء وتكلَّم عليها، وسمع منه ومن أمثاله [4] ".

---

١) انظر ترجمة ابن الحكاك في المصادر التالية: دمية القصر ٧٧/١، وسير أعلام النبلاء ١٣١/١٩، والوافي بالوفيات ١٦٧/١١ – ١٦٨، وتذكرة الحفاظ ج ٤ ص ١٢١٣ والعبر ٣ / وشذرات الذهب ٣٧٣/٣ والمنتظم ٢٦٤/٩ ومرآة الجنان ١٣٨/٣ والعقد الثمين ٤٣٣/٣ والبداية والنهاية ١٤٠/١٢ والأعلام ١٣٠/٢.

٢) طبقات الحفاظ للذهبي ١٢١٣/٤.

٣) البداية والنهاية ١٤٠/١٢.

٤) الوافي بالوفيات ١٦٧/١١.

ويذكر الذهبي أنَّه " سمع أبا ذر الهروي، وأبا بكر محمد بن إبراهيم الأردستاني، وأبا الحسن بن صخر وأبا نصر السجزي وطبقتهم. وروى عنه إسماعيل بن السمرقندي وابن ناصر وصالح بن شافع الجيلي وأبو الفتح ابن البطي ويحيى بن عبد الباقي الغزال [1] .

وُصِفَ بأنَّه كان حافظًا متقنا محدثًا ضابطًا أديبًا ثقة صدوقًا، كما وُصف بالمعرفة والفقه والفضل والأمانة والهيئة والمروءة.

وقد أثنى عليه الذهبي، والصفدي والفاسي المكي، وابن كثير وابن النجار وغيرهم ممن ترجم له، وممَّن أثنى عليه صاحب معجم السفر:

" قال السلفي: سمعت أبا الحسين بن الطيوري قال: سألت الخطيب عند قدومه من حجَّه: أرأيت هناك من يقيمُ الحديث ؟ قال: لا. إلاَّ شابًا يقالُ له جعفر بن الحكاك. وقال السلفي: سألت المؤتمن الساجي عن جعفر بن الحكاك، فقال: صحب أبا نصر السجزي وأبا ذر، وكان ذا معرفة. وقال اليونارتي: كان من الفضلاء الأثبات.

وقال عبد الوهاب الأنماطي: ثقة مأمون.

وقال أبو علي الصدفي: قرأت عليه ببغداد كثيرًا، وكان يفهم الحديث جيدًا [2] .

ولاهتمامه بالحديث فقد خرَّج لأبي الحسين ابن نقُّور فوائد في أربعة أجزاء، وأورد له الذهبي حديثين في طبقاته، وله جزء مخطوط في الحديث [3] .

عمل كاتبًا للرسائل عند أمير مكة ابن أبي هاشم [4] .

---

١) طبقات الحفاظ ج ٤ ص ١٢١٣ والعقد الثمين ٤٣٣/٣.

٢) المصدر نفسه ج ٤ ص ١٢١٤.

٣) انظر الأعلام ١٣٠/٢.

٤) هو محمد بن جعفر بن محمد بن عبد اللَّه بن أبي هاشم، ينتهي نسبه إلى الحسن بن علي بن أبي طالب، عينه الصليحي صاحب اليمن على مكة عندما استولى عليها، بطلب من الأشراف، ويبدو أنه كان سيئ السيرة، فعزل عن الولاية بثورة الحسنيين، ثم عاد إليها مرة أخرى، وقطع الخطبة للمستنصر العبيدي، وأعاد الخطبة العباسية للخليفة القائم بأمر اللَّه، ويبدو أيضًا أن ابن أبي هاشم كان يخطب لمن يدفع من المال أكثر من غيره، ولهذا كان يخطب تارة للعباسيين وأخرى للعبيديين، على ما ذكره ابن خلدون وابن الأثير وصاحب غاية المرام، وقد شهد بسوء سيرته وتعرضه للحجاج كثير من المؤرخين، مما أدى إلى هربه من مكة سنة أربع وثمانين وأربعمائة إلى بغداد، لما استولى عليها التركمان الذين أرسلهم السلطان ملكشاه بن ألب أرسلان السلجوقي. وكانت وفاته سنة ٤٨٧ هـ، انظر ترجمته في: العقد الثمين ٤٣٩/١ والكامل في التاريخ ٦١/١٠ والمنتظم ٦٥٦/٨ وإتحاف الورى ٤٨٧/٢ وغاية المرام ٥٠٩/١ والأعلام ٧٢/٦.

ولِما تمتع به ابن الحكاك من صفات عالية، فقد جعله هذا الأمير سفيره إلى الخلفاء والملوك والأمراء، يتولى منهم قبض الأموال، ويحمل كسوة الكعبة المشرفة.

وأخيرًا يترك مكة إلى بغداد، حيث ينصرف إلى العلم، ولا تبدو لنا أسباب هذه الهجرة، فهل هي هجرة علمية ؟ أم أنها هجرة اضطرارية أدَّت إليها تلك الاضطرابات التي عاشتها مكة في ذلك الوقت، وبخاصة عندما هرب أميرها ابن أبي هاشم بعد أن استولى عليها التركمان.

غاية الأمر أنه آثر الانصراف إلى العلم، وزهد في العمل، وظلَّ في بغداد يحدِّث ويروي، حتى وافاه أجله في صفر سنة خمس وثمانين وأربعمائة، باتفاق جميع المصادر التي ترجمت له.

وإذا كانت ولادته سنة ست عشرة وأربعمائة كما ذكرت مصادر ترجمته، فقد عاش تسعة وستين عامًا. واعتمادًا على ترجمة الصفدي الذي ذكر أنه " ولد سنة عشرة وأربعمائة " [1] فيكون قارب الخامسة والسبعين، أما ابن كثير فيذكر أنه قارب الثمانين [2] وهناك روايات أخرى عن عمره، منها ما ذكره الجوزي الذي قال: " ولد سنة سبع عشرة، وقيل: سنة ست وأربعمائة " [3] .

---

١) الوافي بالوفيات ١٦٧/١١.

٢) البداية والنهاية ١٤٠/١٢.

٣) المنتظم ٦٤/٩.

أدبه وشعره :

وُصِفَ ابن الحكَّاك بالأدب والشعر، فهو إلى جانب ما يتمتع به من الحفظ والدراية والرواية – كاتِبُ الرسائل للأمير، وهو إلى ذلك شاعر.

ويدلُّ ما وصلنا من شعره على طبقة في الشعر جيدة، تَظْهَرُ من قدرته على الإطالة، ومن تلك الأناقة والرشاقة في اختيار الألفاظ، إلى إصابة المعنى، مع ميل إلى الصنعة البديعية سمة العصر في ذلك الوقت. ويندرج شعره الموجود بين أيدينا في موضعين، هما: الغزل والمديح. والجدير بالذكر أنه كان يطيل في المديح، فالقصيدة اللامية التي مطلعها:

عقابيـــــل ســـــقمي مــــن مـــسير العقائـــل وَوَخْـــــدِ المطايــــا واحتثـــــاث الرحائـــــل

تبلغ ستة وأربعين بيتًا، وكذا القصيدة الجيمية، فعلى الرغم من تقطيع أوصالها وإيراد منتخبات منها في الغزل والمديح، فإنها توحي بطولها.

في غزله نلحظ التقليدية المشوبة بالرُّقة، حيث يقف على الأطلال ويخاطبها ويجيب، على عادة الشعراء الجاهليين.

" وهـــل عنـــد رســـم الـــدار رجـــع لـــسائل "

ومع ذلك فغزله يتسم بالعذوبة، ومن جميل قوله في الغزل تلك القطعة الحوارية التي يحاور فيها مترل أروى على طريقة الأحوص في بيت عاتكة.

وهو في المديح يستقطب كلَّ المعاني السامية، ويعمد إلى الصفات الشريفة فيخلعها على الممدوح.

ونراه يسمو ويترفع عن الهجاء، لا عجزًا وضعفًا، ولكن الجواب كما يراه:

ولا تحــــــســـب جـــــــوابي ذا ولكــــــــن جــــــوابي صــــــدر رمحـــــي أو حــــــسامي

نكتفي بهذه الشذرات القليلة على شعره وحياته، فكتب التراجم والتواريخ لم تساعدنا للظفر بترجمة وافية تلقي أضواء على حياة ابن الحكاك وشعره، أو نتوسع في الحديث عنه، على الرغم من أن جميع من ترجم له شهد له، فكان الأحرى

بهذه الشهادات أن تقدم لنا معلومات وافية لسيرته، ولذلك نصدر على غير ريٍّ، علَّ الأيَّام تبلُّ الصدى وتروي الظمأ.

مصادر شعره :

لو لم يحتفظ لنا مجموع الأسكوريال رقم **٤٦٧** بهذه القطع الأربع، ولو لم يورد لنا الباخرزي والصَّفدي تلك القطعة المكررة في المصدرين، لضاع هذا الجانب من حياة ابن الحكاك المكي.

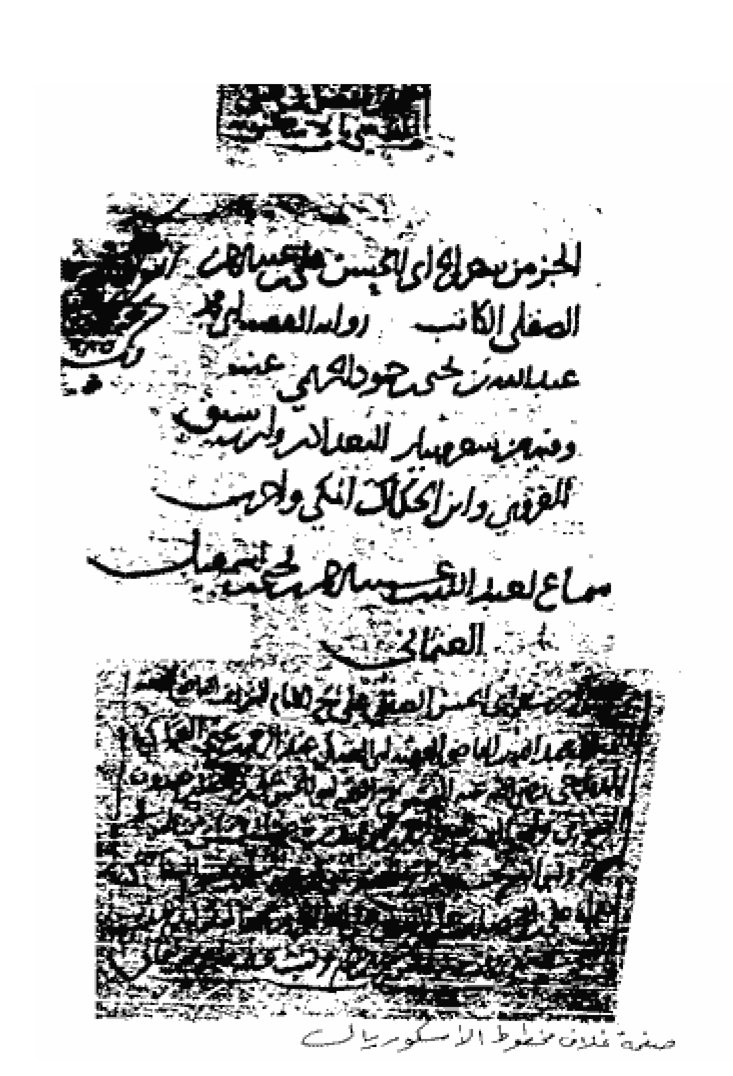
فالذين ترجموا له ركَّزوا على جوانب ابن الحكاك العلمية في الحفظ والحديث والرواية، ولا نعرف إن كان له ديوانٌ أم لا، فقد سكتت المصادر عن ذكر ذلك، ولعلَّه كان من الشعراء المقلين.

أما مجموع الأسكوريال الذي حفظ لنا قطعة من شعر ابن الحكاك، فهو مجموع شعري فيه: الجزء من شعر أبي الحسن البلَّنوبي، وأبي رشيق القيرواني، ومهيار، وابن المعتز، وابن الحكاك المكي، والشريف الرضي وآخرين.

والمجموع برواية الفقيه أبي محمد عبد اللَّه بن يحيى بن حمود الخريمي.

وشعر ابن الحكاك في هذا المخطوط يقع في ثلاث ورقات، من ورقة **١٥** أ – **١٨** أ، تتضمن هذه الورقات أربع قصائد فيها **٧٤** بيتًا.

والنسخة كتبت بخط نسخ تعليق سنة **٥١٣ هـ** بمدينة الإِسكندرية، تتضمن كل صفحة **١٣** سطرًا، وهي قيمة جدًّا، وعليها سماع لعبد اللَّه بن عبد الرحمن بن محمد بن إسماعيل العثماني وآخرين.



صفحة غلاف مخطوط الأسكوريال

fol. 73-101

الأسكوريال رقم ٤٦٧

مجموعة فيها

١) شعر لأبي الحسن الصقلي [illegible]

من ورقة ١ – ٣١

٢) أخبار الوافدين من الرجال على معاوية

رواية الحسن بن عاصم

من ٧٣ – ١٠١

بداية المختار من شعر ابن المكال

انظر الي في القطيعة راغب هيهات و[illegible] بالوفاء كفيل
وكذا الصديق اذا اراد قطيعتي طرق الظنون [illegible]

وانشدني للرضي

ليس الغريب الذي تنأى الديار به ان الغريب غريب غير مودود
انا الذي ان بكا وجدا احق [illegible] من اللوى وغريد

وانشدني ابو محمد للرضي

اما الفؤاد [illegible] عن صبابة [illegible] شوق [illegible] واسره
لحظة والنوى [illegible] بعارض من [illegible]
ما [illegible] من [illegible] الصلاح [illegible]
[illegible] الصادق بها [illegible] بعد [illegible] الحب [illegible]
[illegible] اساه [illegible] ذكره

وانشدني للرضي

[illegible] وانا عن [illegible] كل [illegible]

يطول ملوك الارض [illegible] ويطولهم في الفضل [illegible] المناهل
فلو نادت الدنيا بخير ملوكها لنادت به يا خير حاف وناعل
هو اصله [illegible] بافضال حاتم ومنطقه ازرى بسحبان وائل
اقام منار الدين بالعدل [illegible] ما وصل [illegible] الحق عن كل باطل
وقام بامر الله في كل مشهد [illegible] مجد [illegible]
[illegible] العليا [illegible] من بذل عرف ونائل

وانشدني ابو محمد للرضي

[illegible] من الصبر [illegible] الا ربما [illegible] عواقبه
ولا بد ان نعطي على البعد [illegible] من [illegible] اقبه
[illegible] الاوقات [illegible] ولا ذكرى الا [illegible]

وانشدني للرضي

[illegible] للاذى [illegible] غير الملوك

نهاية شعر ابن الكلال

(١)

" شعره "

للَّهِ ما بي مِنْ شُموسِ هياجِ … يزهين بالأقمار في الأبراج

ولَّهْنَ عَقْلاً لم يَكُنْ بمُولَّهٍ … واهتَجْنَ قلبًا لَيْسَ بالمُهْتَاجِ

فيهنَّ فاترةُ اللَّحاظِ غريرةٌ … خُلِقَتْ محاسنُها بغير خداجِ [١]

بيضاءُ تَسْتَلِبُ العقول بفاحمٍ … جَعْدٍ وَوَجْهٍ مُشْرِقٍ مبْهاجِ

وَسوالفٍ غيدٍ وجيدٍ واضحٍ … ومُقَبَّلٍ عَذْبٍ وطرفٍ ساجِ

خافَتْ ملاحظةَ الرَّقيبِ ورابَها … نَظري لَها وَتَتَبُّعي ولجاجي

فَتَبرْقَعَتْ بضياءِ صُبحٍ مُشْرِقٍ … وتقنَّعَتْ بِظلام لَيْلٍ داجِ

وتوهَّمَتْ أنَّ النِّفارَ يَصُدُّني … عَنْهَا فكان أشدَّ لاسْتِدْرَاجِي

ومن مديحها:

مَلِكٌ حَوَى سَبْقَ الشجاعة والنَّدى … في كُلِّ يوم ندىً ويومِ هياجِ

في كَفِّه لعُفاتِه [٢] وعُداتِه … بحرا فُراتٍ سائغٍ وأُجاجِ

كلتا يَدَيْه بالمكارمِ ثرَّةٌ … تتباريان بنائلٍ ثجَّاجِ [٣]

لَمْ تُخْلَقَا إلاَّ لِدَفْعِ مُلِمَّةٍ … ولبَذْلِ عارفةٍ [٤] وَفَتْحِ رتاجِ

قَصُرَ المديحُ وطُلْتَ عَنْهُ جلالَةً … فكأنِّي بمدائحي لَكَ هاجِ

لا كُنْتُ يومَ أرى لغيرك آملاً … ولجودِ كفٍّ غير كفِّك راجي

---

١) خداج: نقصان.

٢) العفاة: طلاب المعروف، والواحد عاف.

٣) ثجاج: منصب، وثج الماء: سيله.

٤) عارفة: معروف.

(٢)

وأنشدنا [١] لابن الحكاك المكي:

لو كانَ مِنْكَ بُدٌّ ... لكانَ لي عَنْكَ صَبْرُ

أوْ كانَ مِنْكَ ارْتقابٌ ... في الرمل ما كان هَجْرُ

أو كانَ فيكَ وفاءٌ ... في الحُبِّ ما خيفَ غَدْرُ

البَدْرُ وجهُكَ حُسْنًا ... إذا تغيَّبَ بَدْرُ

والخمْرُ ريقُك صِرْفًا ... إذا تعذَّرَ خَمْرُ

والسِّحْرُ عيناكَ لا بَلْ ... عَيْناكَ للسِّحر سِحْرُ

إن يَلْحَني فيكَ لاحٍ ... فَفِي عِذارِكَ عُذْرُ

(٣)

وأنشدنا أبو محمد لابن الحكاك المكي الكاتب:

عقابيلُ سُقمي من مسير العقائلِ ... ووَخْدِ [٤] المطايا واحتثاثِ الرحائلِ

أَثَرْنَ فثارَ الصَّبْرُ عَنِّي مُوَلِّيًا ... وَسِرْتَ فسارَ القَلْبُ بين الحمائلِ

غداةَ غدا الأظعان من بطن مكة ... وخلَّفْنَني حلفَ السَّقامِ المواصلِ

على مُخْطفاتٍ [٢] كالحنيَّاتِ [٣] ضُمَّرٍ ... طِوالِ الهوادي [٥] مُشْرفاتِ الكواهلِ [٦]

---

١) أي أبو محمد عبد اللّه بن يحيى بن حمود الخريمي راوي هذا المجموع الشعري.

٢) مخطفات: فرس مخطف الحشى أي ضامر.

٣) الحنيات: حنو كل شيء اعوجاجه وتقوسه.

٤) وخد: ضرب من سير الإبل وهو سعة الخطو في المشي.

٥) الهوادي: الأعناق.

٦) الكواهل: مفردها كاهل وهو ما بين الكتفين.

شَدَدْنَ عليهنَّ الرِّحالَ غُدَيَّةً — وقطَّعْنَ أسبابَ الهوى والوسائلِ

وما ودَّعوا بل أوْدَعوني صبابةً — وطولَ ضنًى أُخرى الليالي الطوائلِ

وماذا عليهمْ لَوْ أَلَمُّوا فسَلَّموا — علينا وعاجوا من صدودِ الرواحلِ

وما كُنْتُ أخْشى البينَ حتَّى تقطَّعَتْ — حبالُ الهوى ما بيننا والتواصُلِ

فللَّهِ يوم البين ما بيَّن الهوى — من الوَجْدِ في إثرِ الخليط [٢] المزايلِ

غداة تنادَوْا بالرَّحيلِ فراعني — فِراقُ حبيبٍ في الجوانحِ نازلِ

وعاجلنا وَشْكُ الفِراقِ فَلَمْ نُطِقْ — سلامًا وتوديعًا بغيرِ الأناملِ

فَعُجْتُ [١] على رَبْعِ الحبيب مُسَلِّمًا — ففاضَتْ جفوني بالدُّموعِ الهواطلِ

وَرُحْتُ أُباكي الطير في وُكُناتها — وأسألُ أطلالَ الرسومِ المواثلِ

فما زادني التَّسْآلُ إلاَّ صبابةً — وهل عِنْدَ رَسْمِ الدَّار رَجْعٌ لسائلِ

فيا طولَ أحزاني وشوقي وحسرتي — ووَجْدي وسقمي بعدهم وبلابلي [٣]

رَعى اللَّهُ مَنْ بانَتْ حياتي ببَيْنِهِ — ومَنْ حُبُّهُ فَرْضٌ وإنْ كانَ قاتلي

ثوى حُبُّهُ في مُضْمَرِ القَلْبِ والحشا — ودبَّ هواهُ في عروقِ المفاصلِ

أأحبابَنا إنْ حَالَ بالبَيْن عهدُكُمْ — فَعَهْدي وَعَهْدِ اللَّهِ لَيْسَ بحائلِ

أُقيمُ على حِفْظِ المودَّةِ جاهرًا — إلى أَنْ أُوارى في صفيحِ الجنادلِ

سقى اللَّهُ رَبْعًا كانَ يَجْمعُ شملَنا — ودارًا بها كانَ الحبيبُ مُواصلي

وأسْقَى زمانًا لِلَّذاذةِ والهوى — من الغيثِ منهلُّ الغمامِ الهواطلِ

لياليَ بتنا نجتني ثمرَ المنى — خليَّيْنِ لا نلوي على عَذْلِ عاذلِ

نُديرُ كؤوس العِلْمِ في وسط مَجْلِسٍ — من الجودِ والمعروفِ والخيرِ آهِلِ

---

١) فعجت: من عاج أي انعطف، وعاج أي أقام.

٢) الخليط: المخالط.

٣) بلابل: شدة الهم والوسواس.

بِحَضْرَةِ مولانا الأميرِ مُحَمَّدٍ سَليلِ عليٍّ ذي العُلا والفضائلِ

هو الملكُ المرجُوُّ من آلِ هاشمٍ إذا اشْتَدَّ لأواءُ [٢] السنينِ الهواجلِ [٣]

تفرَّعَ من نَجْلِ النبيِّ مُحَمَّدٍ فأَكْرِمْ بِمَنْجُولٍ وأكرِمْ بناجِلِ

جميلُ المحيا طالبيٌّ إذا انْتَمى رضيُّ السَّجايا أريحيُّ الشمائلِ

أمانٌ لمرعوبٍ ورُعْبٌ لآمنٍ وكهفٌ لمطلوبٍ وغيثٌ لآملِ

هو الرُّكنُ ركنُ الحِلْمِ والعِلْمِ والنُّهى هو الْبَدْرُ بَدْرُ التَّمِّ لَيْسَ بآفلِ

بِهِ تُضْرَبُ الأمثالُ شرقًا ومَغْرِبًا إذا ذُكِرَتْ يومًا فضيلةُ فاضلِ

أرى الجودَ والمعروفَ من سَيْبِ كفِّه إلى ملكٍ قرمٍ [٤] أغرَّ حُلاحلِ [٥]

فما هَمُّهُ إلاَّ إغاثَةُ سائلٍ وإسعافُ ملهوفٍ وإغناءُ عائلِ

تَفِيضُ جزيلاتُ اللُّهى [١] عند سَيْبِهِ وأَيْنَ مِنَ اللُّجِّيِّ فيضُ الجداولِ

وما كفُّهُ إلاَّ الخِضَمُّ إذا طما ولكنَّه يُفْضي إلى غيرِ ساحلِ

وما زُرْتُهُ إلاَّ وَجَدْتُ فناءَهُ كضيضَ [٦] الزِّحام مِن وفودِ القبائلِ

متى تَأتِهِ مُسْتَرْفِدًا تُلْفِ سَيِّدًا جوادًا بما يحويهِ لَيْسَ بباخلِ

وإنْ تأتِهِ مستنصرًا تَلْقَهُ إذًا لمستَنْصِرِيه ناصِرًا غيرَ خاذِلِ

وإنْ تَبغِهِ عندَ الكريهةِ تَلْقَهُ جريئًا على الأعداءِ لَيْسَ بناكلِ [٧]

تُجلِّي دُجَى الظَّلْمَاءِ غُرَّةُ وَجْهِهِ وصمصامُهُ يَجْلُو دياجي القساطلِ [٨]

---

١) اللهى: مفردها لهوة وهي العطية.

٢) اللأواء: الشدة.

٣) الهواجل: واحدها هوجل، وهي الأرض التي لا معالم بها.

٤) قرم: سيد.

٥) الحلاحل: السيد.

٦) هكذا وردت في المخطوط، والصواب كظيظ، والمعنى: شدة الزحام، وكاظ القوم بعضهم بعضا: تضايقوا، واكتظ المسيل بالماء: ضاق من كثرته.

٧) الناكل: الجبان.

٨) القساطل: مفردها قسطل وهو الغبار الساطع.

يُذَبِّبُ عَنْ أحسابِهِ بحسامِهِ ... ويَحمي حِمى آبائِهِ بالمناصِلِ
يَطُولُ مُلوكَ الأَرْضِ طُرًّا بَطَوْلِهِ ... ويَطْويهِمُ في الفَضْلِ طَيَّ المناهِلِ
فَلَوْ نادَتِ الدُّنيا بخيرِ ملوكِها ... لنادَت بِهِ يا خيرَ جافٍ وفاعِلِ
فواضلُهُ أَزْرَتْ بأَفْضالِ حاتمٍ ... ومنطقُهُ أزرى بسحبانِ وائلِ
أقَامَ منارَ الدِّين بالعَدْلِ جاهدًا ... وصانَ مكانَ الحقِّ عن كُلِّ باطلِ
وقام بأمرِ اللَّهِ كُلِّ مَشْهَدٍ ... قيامَ مُجِدٍّ فيهِ لَيْسَ بهازِلِ
بَنى لذوي العلياءِ للمجدِ قُبَّةً ... قواعدُها من بذل عُرفٍ ونائلِ

(٤)

تَوَقَّرْ مِنْ جماحِكَ في الزِّمامِ ... وأَسْفِرْ عَنْ قناعِك واللِّثامِ
وَزَعْ عن [١] غَرْبِ لَفظِك في مقالٍ ... تُعَرَّفْ غِبَّهُ [٣] عنْدَ المُقَامِ
ولا تبذَخْ بهودٍ [٢] فهو مِنَّا ... تَحَدَّرْنا جميعًا مِنْ غمامِ
ولا تَفْخَرْ بقَوْمٍ أَنْتَ مِنْهُمْ ... مكانَ المَنْسِمَيْنِ [٤] من السَّنامِ
ولا تَحْسَبْ جوابي ذا ولكن ... جَوابي صَدْرُ رُمحي أو حسامي

التخريج: دمية القصر ١/٧٧ – ٧٨
الوافي بالوفيات ١١/١٦٧ – ١٦٨.

١) الوافي (من) ١١/١٦٧.
٢) الوافي (بهود فهود).
٣) الوافي (عيه).
٤) المنسم، بكسر السين: خف البعير.

وأنشدنا أبو محمد لابن الحكاك المكي الكاتب:

لأَرْوى مَنْزِلٌ أَقْوى   دُوَيْنَ العدِّ فَالأَطْوَى [1]

وَقَفْتُ أبثُّهُ شَجْوِي   فَزِدْتُ لِبَثِّهِ شجوا

شَكَوْتُ إِلَيْهِ ما أَلْقَى   فما أَغْنَيْتِنِيَ الشَّكوى

وقالَ بقيت بَعْدَهُمُ   أَظُنُّ هَواكَ ذا دَعْوى

أَلاَ أَبْلاك ما أَبْلى   طلولي من نَوَى أَرْوى

وألاَّ مُتَّ من كَمَدٍ   فَقُلْتُ بقيتُ لِلْبَلْوى

وَلَوْلا ذاكَ لَمْ أَسْلَمْ   فَقَدْ فارقتُ من أَهْوى

١) العد والأطوى: اسمان لموضعين لم أعثر عليهما في معاجم البلدان.

مصادر البحث

١ – إتحاف الورى بأخبار أم القرى، للنجم عمر بن فهد – تحقيق فهيم شلتوت – منشورات مركز البحث العلمي بجامعة أم القرى.

٢ – الأعلام لخير الدين الزركلي – دار العلم للملايين، بيروت.

٣ – البداية والنهاية للحافظ ابن كثير – تحقيق محمد عبد الغفار النجار – مكتبة الأصمعي – الرياض.

٤ – تذكرة الحفاظ للإمام الذهبي – دار إحياء التراث العربي.

٥ – دمية القصر وعصرة أهل العصر، لأبي الحسن الباخرزي – تحقيق د. سامي مكي العاني، دار العروبة للنشر والتوزيع – الطبعة الثانية – الكويت **١٤٠٥ هـ** – **١٩٨٥ م** .

٦ – سير أعلام النبلاء للإمام الذهبي – تحقيق شعيب الأرناؤوط وآخرين، مؤسسة الرسالة بيروت.

٧ – شذرات الذهب لابن العماد الحنبلي – القدسي بمصر **١٣٥٠ هـ** ، وطبعة أخرى، دار المسيرة – بيروت.

٨ – العبر وديوان المبتدأ والخبر، لابن خلدون – دار الكتاب اللبناني **١٩٥٦ م** .

٩ – العقد الثمين لتقي الدين الفاسي المكي – تحقيق فؤاد سيد – القاهرة **١٣٨٣ هـ** – **١٩٦٤ م** .

١٠ – غاية المرام لعز الدين عبد العزيز بن عمر الهاشمي القرشي – تحقيق فهيم شلتوت – طبع مركز البحث العلمي لجامعة أم القرى.

١١ – الكامل في التاريخ لابن الأثير – دار صادر – دار بيروت **١٣٨٦ هـ** – **١٩٦٦ م** .

١٢ – مرآة الجنان وعبرة اليقظان، لأبي محمد عبد اللَّه بن أسعد اليافعي – حيدر آباد **١٣٣٧ هـ** .

١٣ – المنتظم لأبي الفرج عبد الرحمن بن علي الجوزي – مطبعة دار المعارف العثمانية بحيدر آباد سنة **١٣٥٨ هـ** – الطبعة الأولى.

١٤ – الوافي بالوفيات لصلاح الدين الصفدي – باعتناء مجموعة محققين – طبع المعهد الألماني.

« إقبال والعرب»

بقلم الدكتور

سمير عبد الحميد إبراهيم

جامعة الإِمام محمد بن سعود الإِسلامية

مقدمة

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف المرسلين، سيدنا ونبينا محمد خاتم الأنبياء والمرسلين، وعلى آله وأصحابه أجمعين.

اهتم العرب بالشاعر والمفكر محمد إقبال، فكتبوا عن حياته وعن مؤلفاته، كتبوا عن فكره وعن أشعاره، وهكذا ترجمت أشعاره إلى العربية في حياته وبعد مماته، كتب عنه أدباء العربية ومفكروها الكبار، واهتم بأدبه وبفكره الباحثون في مختلف جامعات العالم العربي، وأثمرت جهودهم مؤلفات طبعت ونشرت في ربوع العالم العربي، لتغطي بصورة أو بأخرى معظم الجوانب الفكرية والأدبية عند إقبال، وهو ما نلاحظه في الصفحات التالية.

أما الجانب الآخر وهو اهتمام إقبال بالعرب، فسوف نناقش فيه اهتمام إقبال بالعربية وأدبها، ونوضح كيف أثر الأدب العربي في فكر إقبال وفي شعره، وكيف تأثر إقبال بالقرآن الكريم والسنة، فجاء أدبه أدبًا إِسلاميًا بحق. وتضمن الحديث عن موضوع اهتمام إقبال بالعالم العربي حضور العالم العربي الدائم في شعر إقبال، وبالتالي سنعرض لنماذج من أشعاره تناول فيها الوضع في الشام والاحتلال الفرنسي، وجهاد ليبيا ضد الاحتلال الإيطالي، كما سنعرض لنماذج شعرية توضح اهتمام إقبال بما كان يدور في مصر من أحداث، وصلتها بما كان يدور في الهند آنذاك، أما موضوع فلسطين في شعر إقبال فسنفرد له صفحات، وذلك لما لفلسطين من أهمية عند إقبال الذي يفضح في شعره سياسة الغرب والصهيونية، ومن المعروف أن إقبالاً زار فلسطين ونظم بعض الأشعار على أرضها. وفي النهاية سنعرض بالتفصيل علاقة إقبال بالجزيرة العربية وموقفه من دعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب ثم مكانة الجزيرة العربية في قلب إقبال

وأخيرًا إقبال وتوحيد الجزيرة، كل هذا من خلال نماذج من أشعار إقبال التي تناثرت كالدرر على صفحات دواوينه الشعرية.

ولا بد من الإشارة هنا إلى أنه قد تم إثبات النصوص الأصلية لأشعار إقبال الفارسية والأردية في حواشٍ منفصلة، مع توثيقها بمصادرها، وفي النهاية أثبتنا أهم المصادر والمراجع التي اعتمدنا عليها أثناء إعداد هذا البحث المتواضع، والله ولي التوفيق.

إقبال والعرب

إقبال:

محمد إقبال هو أحد أولئك الرجال القلائل الذين بعثوا النور في سماء الشرق من أمثال الأفغاني والشيخ محمد بن عبد الوهاب وغيرهما، ولد في مدينة سيالكوت إحدى مدن البنجاب بباكستان في الثالث من ذي القعدة سنة ١٢٩٤ للهجرة الموافق للتاسع من نوفمبر سنة ١٨٧٧ م [١] ونشأ في أسرة طيبة، فأبوه الشيخ نور محمد كان يواظب على تلاوة القرآن الكريم، وأمر ابنه بالمواظبة على ذلك، وأمه كانت تقية ورعة تواظب على الصلاة والصوم، وقد توفيت قبل وفاة زوجها بست عشرة سنة (١٣٣٢ هـ – نوفمبر ١٩١٤ م).

بدأ إقبال تعليمه الأولي وهو في الخامسة من عمره، فدرس في المسجد على يد السيد مير حسن، وكان عالمًا بآداب العربية والفارسية والأردية، وقد نصح والد إقبال بأن يُلحق إقبالاً بالمدرسة الثانوية للإرسالية الأسكتلندية Scottish Mission h School بمدينة سيالكوت، وكان السيد مير حسن يُدِّرس العربية والفارسية في المدرسة المذكورة، فأتم إقبال تعليمه الثانوي ثم انتقل إلى مدينة لاهور أواخر عام ١٨٩٥ م / ١٣١٣ للهجرة ليدرس بالكلية الحكومية اللغة العربية واللغة الإنجليزية والفلسفة، وبعدها واصل دراسته للماجستير في الفلسفة، وأنهى دراسته عام ١٣١٦ هـ / ١٨٩٩ م، وكان يدرس القانون منتسبًا إلى الجامعة وأكمل دراسته القانونية فيما بعد في أوروبا.

بعد أن حصل إقبال على شهادة الماجستير عين أستاذًا للغة العربية في الكلية الشرقية بلاهور، وذلك في ذي الحجة ١٣١٦ هـ / مايو ١٨٩٩ م لمدة أربع سنوات،

---

١) انظر تحقيق الاختلاف في تاريخ مولده، في كتاب محمد إقبال وموقفه من الحضارة الغربية، إعداد خليل الرحمن عبد الرحمن، ط دار حـراء، مكـة المكرمـة ١٤٠٨ هجرية ١٩٨٨ م.

عُيِّن بعدها أستاذًا للإنجليزية والفلسفة بالكلية الحكومية بلاهور في ربيع الأول ١٣٢١ هـــ / يونية ١٩٠٣ م وفي أواخر سنة ١٣٢٣ هـــ / ١٩٠٥ م حصل على إجازة لاستكمال دراسته في أوروبا [١] .

التحق إقبال بكلية الثالوث بجامعة كمبردج في شعبان ١٣٢٣ هـــ / أكتوبر ١٩٠٥ م وسجَّل في نفس الوقت موضوعًا للدكتوراه بعنوان " تطور الميتافيزيقا في فارس " Persia in Metaphisics of Development في جامعة ميونخ بألمانيا، وبعد حصوله على درجة الدكتوراه عاد إلى الهند في جمادى الأولى ١٣٢٦ هـــ / يونية ١٩٠٨ م ليعمل بالمحاماة والتدريس أحيانًا، وتزوج إقبال بثلاث زوجات، وحدث أن جمع بين أزواجه الثلاث في بيته في آن واحد [٢] .

عاش إقبال حياة امتلأت بالنشاط العلمي والأدبي الذي وجهه لخدمة الإسلام والمسلمين، إلى أن توفاه اللَّه في ربيع الأول ١٣٥٧ هـــ / أبريل ١٩٣٨ م ويُحكى أنه أنشد قبيل وفاته رباعيته التي قال فيها:

« ســـرود رفته باز آيد كه نآيد
نسيمي از حجاز آيد كه نآيد
سر آمد روزكَار اين فقيري
دكر داناي راز آيد كه نآيد »

« نغمات مضين لي هل تعود ؟
أنسيم الحجازِ يعود ؟
آذنَتْ عَيْشَتِي بوشك رحيلٍ
هل لعلم الأسرار قلبٌ جديدُ »

١) انظر: عبد الوهاب عزام، محمد إقبال سيرته وفلسفته وشعره، بيروت ١٩٧٢ م، وأيضا د. أحمد معوض، العلامة محمد إقبال حياته وآثاره، مصر ١٩٨٠ م.

٢) جاويد إقبال زنده رود ج ١ ط لاهور ١٩٨٢ م (بالأردية).

بالنسبة للجانب الأدبي عند إقبال يهمنا أن نذكر أنه كتب الشعر بالأردية والفارسية، وتمنى أن يكتب بالعربية، كما كتب نثرًا بالأردية، إلا أنه لا يدخل ضمن النثر الفني سِوى بعض رسائله لأصدقائه ومعارفه، كما كتب بالإِنجليزية أيضًا.

ينقسم الإنتاج الأدبي لإقبال إلى أربع مراحل:

المرحلة الأولى من بداية قوله الشعر وحتى سنة ١٣٢٣ هـــ / ١٩٠٥ م وهذه المرحلة شهدت بعض الأشعار التي تميزت بالتعبير عن الوطن مثل النشيد الهندي، ومنظومة هذا هو وطني، وما إلى ذلك [١] ويحكى أنه لفت أنظار كبار الشعراء حين ألقى قصيدة مساء أحد أيام جمادى الأولى ١٣١٣ هـــ / نوفمبر عام ١٨٩٥ م، جاء فيها:

" لقد التقطت الرحمة الربانية قطراتِ عرقٍ تصببت من جبيني – بسبب شعوري بالخجل والندم – وحسبتها دررًا ولآلئَ " [٢] .

وأعلن إقبال أنه لا ينتمي إلى مدرسة دهلي أو إلى مدرسة لكهنو وأنه أسير لجمال الفن وكماله أينما كان. ونظم " أنين اليتيم " " خطاب يتيم إلى هلال العيد " وفي عام ١٩٠٤ م نظم قصيدة بعنوان " صورة الألم " في حفلة أقامتها جمعية حماية الإِسلام وبيعت أبيات المنظومة بيتًا بيتًا [٣] .

المرحلة الثانية من عام ١٣٢٣ هـــ / ١٩٠٥ م إلى عام ١٣٢٦ هـــ / ١٩٠٨ م وهي تشمل الأشعار التي نظمها أثناء إقامته في أوروبا، وتضمنت أشعارهُ نقدًا للحضارة الغربية، وتحرّك إقبال من مرحلة الوطنية إلى مرحلة الشعور الإِسلامي والشعور بالأمة الإِسلامية، والإِشادة بعظمة الإِسلام، وتذكير المسلمين بقوتهم وعظمتهم في ظل تمسكهم بالدين الحنيف [٤] .

---

١) جامعة البنجاب تاريخ أدبيات مسلمانان باك وهند المجلد العاشر ص ٥٩ ط جامعة البنجاب ١٩٧٢ م (بالأردية).

٢)

موتي سمجهوكي شان كريمي ن جن لشي *** قطري جو تهمي مري عرق انفعال كي

٣) تاريخ أدبيات مسلمانان باك وهند المجلد العاشر ص ٦٣.

٤) المصدر السابق ص ٦٠.

المرحلة الثالثة من عام ١٣٢٦ هـــ / ١٩٠٨ م إلى عام ١٣٤٨ هـــ / ١٩٢٩ م وهي الفترة التي شهدت إنهاء حركة الخلافة وحوادث أخرى غيرت الكثير من معالم البلاد الإسلامية، وظهور حزب الرابطة الإسلامية مطالبًا بالحفاظ على حقوق المسلمين بالهند. ومن هنا تعكس أشعار إقبال أحداثَ ما قبل الحرب العالمية والخلافة الإسلامية ثم حركة إحياء جديدة رفعها عالية أمام شباب المسلمين، أخذ إقبال يحذر الشباب من فتنة الحضارة الغربية، ويوضح لهم دور الإسلام في الثورة الإنسانية العالمية، كما ركز على إبراز الشخصية الإسلامية لمسلمي الهند. وقد كتب إقبال في هذه الفترة ديوان الأسرار والرموز (أسرار خودي – رموز بيخودي) بالفارسية لأنها كانت اللغة المقبولة لدى مسلمي آسيا آنذاك في إيران وأفغانستان والهند ومناطق جنوب روسيا الحالية، وكتب إقبال بالأردية منظومة شكوى وجواب شكوى، وقد أشاد بأتاتورك في مواجهته لليونان، وبعد أن ألغى أتاتورك الخلافة تأثر إقبال كثيرًا، وعاتب أتاتورك وحذر الأتراك من اتجاههم للغرب وكتب ديوان " بانكَ درا " جرس القافلة، و " بيام مشرق " رسالة الشرق ثم كتب بالفارسية " زبور عجم ".

الفترة الأخيرة وتمتد من عام ١٣٤٨ هـــ / ١٩٢٩ م إلى عام ١٣٥٧ هـــ / ١٩٣٨ م وفيها تضمنت أشعارُه أفكارًا جديدة، فقد تحدث عن السياسات العالمية، وعن التفرقة في السياسة الغربية، وهاجم سياسة اللادينية ونقد النظم الرأسمالية والشيوعية، وأوضح أن الإسلام هو النظام الوحيد الذي يضمنُ نجاة العالم، ومن أعظم قصائد إقبال في تلك الفترة " ساقي نامه "، " مسجد قرطبة "، " ذوق وشوق "، وقد نظم دواوينه " جاويد نامه " بالفارسية و " بال جبريل " أي جناح جبريل، بالأردية، و " ضرب كليم " بالأردية " ومثنوي مسافر " بالفارسية، ومثنوي " بس جه بايد كرد أي أقوام شرق ؟ " ما العمل إذن يا أمم الشرق ؟ بالفارسية و " أرمغان حجاز " بالفارسية والأردية أي هدية الحجاز [1] .

---

١) انظر: المصدر السابق ص ٦٢ وأيضا تاريخ أدبيات مسلمانان باك وهند فارسي أدب المجلد الثالث ص ٤٥٦ – ٤٧٢.

اهتمام العرب بإقبال

يقول الشيخ أبو الحسن الندوي " كنت مدرسًا في دار العلوم التابعة لندوة العلماء، ومقيمًا مع أخي الأستاذ مسعود الندوي مؤسس مجلة الضياء العربية، وكنا نتناشد شعر إقبال، وكان يغيظنا أن طاغور أشهر في الأقطار العربية من إقبال، وإعجاب إخواننا العرب والأدباء بشعره أكثر، وكنا نعد ذلك تقصيرًا منا في التعريف بشعر إقبال، وكلما رأينا تنويهًا بشعر طاغور وإطراءً له في مجلة عربية قوي عزمنا على ترجمة شعر إقبال.. " وقد قدر اللّه أن اجتمع الندوي بالشاعر العظيم قبل وفاته، ويقول الشيخ الندوي: " وأذكر أنني استأذنته في ترجمة شعره إلى العربية في ذلك المجلس، فتكرم بذلك، وأنشدته بعض قصائده من " ضرب كليم " وذكر إقبال الأستاذ عبد الوهاب عزام وأنه ينوي ترجمة شعره " [١] .

بعدها كتب الأستاذ مسعود الندوي مقالة نشرت في " الفتح " التي كان يصدرها الأستاذ محب الدين الخطيب بالقاهرة، وكتب الشيخ أبو الحسن الندوي ترجمة لحياته أذيعت من محطة الإذاعة في جدة، كما ألقى محاضرات بدار العلوم جامعة فؤاد الأول (حاليًا القاهرة) وكتب مقالة بعنوان " محمد إقبال في مدينة الرسول " أذيعت من الإذاعة السورية، ثم " فتر عزمه بعد أن علم أن الدكتور عبد الوهاب عزام عاكف على ترجمة شعر إقبال بالشعر " [٢] .

وبعد فترة طالت، كتب الشيخ علي الطنطاوي رجاءً في مجلة المسلمون التي كانت تصدر من دمشق إلى الشيخ الندوي لترجمة أشعار إقبال [٣] فعاد الندوي لترجمة أشعار إقبال، واقتصر كما قال على الدواوين التي لم يتناولها المرحوم عبد الوهاب عزام بالتعريب [٤] .

والحقيقة أن إقبالاً عرف في البلاد العربية بين طبقة المثقفين في فترة أسبق من تلك

١) الندوي: روائع إقبال ص ١٣.

٢) المصدر السابق المقدمة.

٣) المصدر السابق ص ١٧.

٤) عدد ٣ مجلد ٦.

التي يذكرها الشيخ الندوي، ففي أثناء رحلته إلى لندن لحضور مؤتمر المائدة المستديرة عام ١٣٥٠ هـــ / ١٩٣١ م / ١٩٣٢ م زار مصر وفلسطين، بل يوجد بين رسائل إقبال لأصدقائه عام ١٣٢٣ هـــ / ١٩٠٥ م ما يدل على أنه كان معروفًا في أوساط المثقفين، فإقبال يحكي في رسالة أرسلها من كمبردج في نوفمبر ١٣٢٣ هـــ / ١٩٠٥ إلى أحد أصدقائه وتتكون من خمس صفحات، عن لقائه ببعض المصريين بالسويس ثم يقول: (.. وصلنا إلى بورسعيد وكانت الساعة الثالثة صباحًا وكنت نائمًا فأيقظني دكتور مصري اسمه سليمان، فاستيقظت وجلست معه وتقابلت مع مجموعة من الشباب المصري وكلهم أعضاء في جمعية الشبان المسلمين، وسررت كثيرًا بهذا اللقاء، وأرسل إليّ " لطفي بيه " وهو من أشهر المحامين بالقاهرة سلامًا على لسان الدكتور سليمان " وقدم لنا دعوة لزيارة القاهرة..) [1] .

في رجب ١٣٥٠ هـــ ديسمبر ١٩٣١ م وصل إقبال إلى القاهرة قادمًا من الإسكندرية وأقام خمسة أيام، قابل خلالها عددًا من رجال العلم والصحافة والسياسة، ومنهم شيخ الأزهر ومفتي الأزهر، ومحمد علي وزير الأوقاف الأسبق، والدكتور محمد حسين هيكل مدير السياسة، والشيخ رشيد رضا مدير مجلة المنار، كما ألقى محاضرة في حفلة جمعية الشبان المسلمين، وكلّف وكيل الجمعية الشيخ عبد الوهاب النجار الدكتور عبد الوهاب عزام أن يعرف الحضور بالضيف الكريم، فتحدث الدكتور عزام عن إقبال على قدر معرفته به يومذاك، وأنشد بعض الأبيات من ديوان " رسالة المشرق ط [2] ثم غادر إقبال القاهرة إلى فلسطين ووصل القدس صباح السادس من ديسمبر، وكان من بين مستقبليه الشيخ المفتي أمين الحسيني.

يفهم مما سبق أن الدكتور عبد الوهاب عزام هو أول من قدم إقبالاً إلى القراء العرب، وقد ترجم ديوان " بيام مشرق " أي رسالة الشرق، ونشر عام ١٣٧١ هـــ / ١٩٥١ م في كراتشي، كما ترجم ديوان " ضرب الكليم " ونشر بالقاهرة عام ١٣٧٢ هـــ / ١٩٥٢ م وبعدها ترجم " إقبال في مسجد قرطبة " وطبعته سفارة باكستان

---

١) روائع إقبال ص ٢٠.

٢) ظهور أظهر: إقبال العرب على دراسات إقبال ص ١١٨ ط المكتبة العلمية لاهور.

في جدة عام ١٣٧٥ هـــ / ١٩٥٥ م وقام بعدها بترجمة الأسرار والرموز وطبع بالقاهرة عام ١٣٧٥ هـــ / ١٩٥٥ م ثم نشر كتابًا عن إقبال حياته وسيرته وفلسفته ونشر عام ١٣٨٠ هـــ / ١٩٦٠ م بالقاهرة، وفي نفس العام نُشر للشيخ أبي الحسن الندوي كتابه " روائع إقبال " عن دار الفكر بدمشق، وأعيد نشره في بيروت عام ١٣٨٨ هـــ / ١٩٦٨ م مع زيادات، وأعيد طبعه مرة ثالثة عام ١٣٩٩ هـــ / ١٩٧٨ م في الكويت. وكان الأستاذ محمد حسن الأعظمي مع الشيخ الصاوي شعلان قد كتب كتابًا بعنوان " فلسفة إقبال والثقافة الإسلامية في الهند وباكستان " وطبع بالقاهرة عام ١٣٦٩ هـــ / ١٩٥٠م ثم أعيد طبعه بدمشق عام ١٣٩٥ هـــ / ١٩٧٥م كما كتبا أيضًا كتابا بعنوان " الحياة والموت في فلسفة إقبال " صدر في كراتشي سنة ١٣٨٩ هـــ / ١٩٦٩ م وقام الشيخ الصاوي شعلان فنشر مختارات من شعر إقبال عام ١٣٩٤ هـــ / ١٩٧٤ م في إسلام آباد، وكان قد نشر الأنشودة الإسلامية في عام ١٣٨٨ هـــ / ١٩٦٨ م في طهران، وفي عام ١٣٩٣ هـــ / ١٩٧٣ م صدرت له ترجمة منظومة " شكوى وجواب شكوى " ثم صدر له بعد ذلك قصيدة " حديث الروح " " وطلوع الإسلام " بالقاهرة، وكل ما ذكرناه هنا مأخوذ – في معظمه – عن الكتاب الذي كتبه مع الأعظمي بعنوان " فلسفة إقبال والثقافة الإسلامية في الهند وباكستان " وكتب الشيخ شعلان أيضًا كتابًا بعنوان " إيوان إقبال " صدر في القاهرة.

وكتب الأستاذ نجيب الكيلاني كتابًا بعنوان " إقبال الشاعر الثائر " نال عليه جائزة وزارة التربية والتعليم لعام ١٣٧٧هـــ / ١٩٥٧ م (قسم التراجم والسير) وصدرت طبعته الثالثة عن مؤسسة الرسالة بدمشق ١٤٠٠ هـــ / ١٩٨٠ م.

اهتم الكثير من الأدباء العرب والدارسين العرب بإقبال، إلا أن الاهتمام كان بقدر معرفتهم بإقبال عن طريق ما ترجمه الدكتور عزام في الخمسينات، فكتبوا مقالات متفرقة، وألقوا بأحاديث هنا وهناك في تقريظ إقبال، وفي بيان عظمته مثلما فعل عباس محمود العقاد، الذي رأى أن تحية العظماء في ذكراهم فريضة واجبة في كل زمن وفي كل وطن [1] وكما فعل الدكتور محمد حسين هيكل الذي كتب عن إقبال شاعرًا

١) عزام: محمد إقبال ص ٦٥ وما بعدها طبعة القاهرة.

إسلاميًا وشرح نظرية الذات عند إقبال [1] وكتب الأستاذ أحمد حسن الزيات عن تقوية الذات عند إقبال، أما طه حسين فعقد مقارنة طيبة بين إقبال وأبي العلاء في مقال بعنوان " إقبال وأبو العلاء " [2] وشكر في نهاية المقال الدكتور عزام الذي كان صلة بينه وبين إقبال. أما الأستاذ فتحي رضوان الذي رافق إقبالاً حين زار القاهرة، فقد كتب عن إقبال الفيلسوف ونقل ما كتبه الدكتور عبد الوهاب عزام [3] وممن تأثروا بإقبال فلسفيًا الدكتور عثمان أمين أستاذ الفلسفة بآداب القاهرة – سابقًا – والذي أحدث مذهبًا فلسفيًا سماه " الجوانية " والجوانية هي الذاتية التي ركز عليها إقبال، إلا أن د. عثمان أمين حاول تفسير كتابات إقبال على ضوء كتابات فلاسفة الغرب، مثل (كانت) وغيره [4] كما كتب الدكتور أحمد الشرباصي مقالاً بعنوان " من نفحات إقبال شاعر الإسلام الأكبر " وأخذ جميع استشهاداته مما ترجمه عزام.

حصل كاتب هذه السطور على درجة الماجستير عن أطروحة بعنوان " إقبال وديوان أرمغان حجاز، عصره، فكره، أدبه، ترجمة وتحليل الديوان " وذلك عام ١٣٩٢ هـ / ١٩٧٢ م وطبع البحث في لاهور باكستان عام ١٣٩٧ هـ / ١٩٧٦ م ويتناول البحث دراسة لعصر إقبال وفكره وأدبه الفارسي والأردي، مع دراسة للديوان وترجمته ترجمة كاملة بقسميه الفارسي والأردي، وفي عام ١٣٩٩ هـ / ١٩٧٨ م أعدتُ نشر ترجمة الدكتور عزام لديوان الأسرار والرموز مع دراسة وتحقيق واستكمال ترجمة بعض الأشعار التي تركها د. عزام دون ترجمة، وصدر الكتاب عن المكتبة العلمية ومطبعتها بلاهور، ثم صدرت له طبعة ثانية عن دار الأنصار بالقاهرة عام ١٤٠١ هـ / ١٩٨٠ م وعن نفس الدار صدر لنا كتاب بعنوان السبيل إلى وحدة العالم الإسلامي بين إقبال والمودودي، وكان ذلك عام ١٤٠٢ هـ / ١٩٨١ م.

دفع الاهتمام بإقبال بعض الباحثين إلى تغيير اهتماماتهم والتركيز على أعمال إقبال، فقد قام الدكتور حسين مجيب المصري – الذي وجه جل اهتماماته إلى الأدب التركي

١) إقبال العرب على دراسات إقبال ص ١.
٢) المصدر السابق ص ٨ – ١١.
٣) المصدر السابق ص ٣١ – ٣٩.
٤) المصدر السابق ص٥٣.

أساسًا – بترجمة ديوان " جاويد نامه " شعرًا بعنوان " في السماء " ونشر بالقاهرة عام ١٣٩٣ هـ / ١٩٧٣ م وكان قد سبقه إلى ترجمته نثرًا مع دراسته د. محمد السعيد جمال الدين، ونال بذلك درجة الدكتوراه، وقد نشر بحثه عام ١٣٩٤ هـ / ١٩٧٤ م، وبعدها قام الدكتور مجيب المصري بترجمة الجزء الفارسي من " أرمغان حجاز " شعرًا ونشره عام ١٣٩٥ هـ / ١٩٧٥ م، ثم ترجم " كَلشنِ رازِ جديد " أي روضة السر الجديد، شعرًا أيضًا، بعدها بعام، وقام أخيرًا بإصدار كتاب بعنوان " إقبال والقرآن ".

وفي العراق صدرت بعض الكتيبات تناولت مختارات من شعر إقبال بالدراسة، فصدر للأستاذة حمدية مجيد كتاب بعنوان " إقبال الشاعر والفيلسوف والإنسان " ونشر بالنجف عام ١٣٨٣ هـ / ١٩٦٣ م وفي سوريا أصدر أسعد محفل مع آخرين كتابًا بعنوان " ذكرى إقبال "، وصدر في دمشق وهو بدون تاريخ، وفي اليمن ألقى الأستاذ عمر بهاء الدين أميري محاضرة بجامعة صنعاء في رجب عام ١٤٠٤ هـ / أبريل ١٩٨٤ م بعنوان " في رحاب الفكر الإسلامي العظيم، إقبال والزبيري " والزبيري هو الشاعر اليمني الكبير محمد محمود الزبيري، وطبعت المحاضرة في جدة ١٤٠٨ هجرية عن سفارة باكستان، وفي مكة صدر كتاب بعنوان " إقبال وموقفه من الحضارة الغربية " لخليل الرحمن عبد الرحمن عن دار حراء ١٤٠٨ هجرية / ١٩٨٨ م وهو بحث نال به درجة الماجستير، هذا كما قامت وحدة التعليم بالسفارة الباكستانية الرياض وجدة حديثًا بإصدار كتيبات عن " إقبال والقضايا المعاصرة " و " إقبال والأمة الإسلامية " " وفلسفة الحياة والموت عند إقبال " " والمسئولية الأخلاقية في فكر إقبال " وفي لاهور صدر عن المكتبة العلمية كتاب بعنوان " إقبال العرب على دراسات إقبال " وهو تجميع لبعض المقالات التي كتبها المفكرون والأدباء العرب قام بتجميعها د. ظهور أظهر أستاذ العربية بجامعة البنجاب، هذا غير ما نطالعه في الصحف والمجلات مما يكتب عن الجوانب المختلفة في فكر وأدب إقبال.. وهكذا ذاع صيت إقبال وعرفه الجميع وصارت أشعاره تنشد وتغنى بالعربية فضلاً عن الأردية والفارسية.

اهتمام إقبال بالعرب

ينقسم حديثنا في هذا الصدد إلى قسمين:

الأول عن اهتمام إقبال باللغة العربية والأدب العربي، والثاني عن اهتمامه بالعالم العربي ومجريات الأمور فيه، وسيكون حديثنا هنا مستمدًا من أدب إقبال الشعري سواء ما كتبه بالفارسية أو ما كتبه بالأردية.

كما ذكرنا، بدأ إقبال تعليمه الأوّليّ في مدرسة ملحقة بالمسجد، فدرس القرآن الكريم وعلوم الدين، كما درس آداب اللغة العربية على يد الشيخ مير حسن، كما تأدب بآداب القرآن الكريم على يد والده الذي كان يواظب على تلاوة القرآن والذي أمر أولاده بالمواظبة عليها كل يوم، وإقبال نفسه يرجع سر بلاغته التعبيرية إلى توجيهات أبيه الذي عوده على تلاوة القرآن الكريم صباح كل يوم، ثم درس إقبال في الكلية الحكومية اللغة العربية مع الإنجليزية والفلسفة، وتتلمذ علي يد السير توماس أرنولد الذي عمل أستاذًا للغة العربية في جامعة لندن قبل أن يعمل أستاذا للفلسفة في جامعة عليكَره سنة ١٣٠٥ هـــ / ١٨٨٧ م انتقل بعدها إلى لاهور، وتشير المصادر المختلفة إلى أنه أعجب كثيرًا بذكاء تلميذه محمد إقبال وشجعه على مواصلة دراساته العليا.

تولى إقبال تدريس اللغة العربية في الكلية الشرقية بلاهور في ذي الحجة ١٣١٦ هـــ / مايو ١٨٩٩ م، واستمر في ذلك عدة سنوات، وفي لندن حدث أن اضطر الأستاذ أرنولد إلى الانقطاع عن عمله كأستاذ للغة العربية في جامعة لندن لبضعة أشهر، فاختار إقبالاً ليحل محله أستاذًا للغة العربية لفترة ستة أشهر [١] .

كان إقبال معجبًا أشد الإِعجاب بالشعر العربي القديم، فقد أعجبه صدق الشعر العربي وواقعيته، وما يشتمل عليه من معاني البطولة والفروسية، وكان يحفظ الكثير من أبيات ديوان الحماسة وغيرها، وكان يرى أن العقل العربي كان أقوى على فهم الإِسلام فهمًا صحيحًا وأجدر بحمل أمانته [٢] وينقل الشيخ أبو الحسن الندوي حديث إقبال إليه عن اللغة العربية فيقول: " قال – أي إقبال – أشرت على بعض أمراء

---

١) زنده رود جــ ١ ص ١٢٥.

٢) الندوي، روائع إقبال ص ١٤.

المسلمين أصحاب الإمارات الهندية بنشر الإسلام في غير المسلمين ونشر الثقافة الإسلامية، وإحياء اللغة العربية وآدابها في هذه البلاد.. " [1].

والواقع أن تفكير إقبال بأكمله تفكير إسلامي، إذ إنه جمع أفكاره مباشرة من القرآن الكريم والسنة النبوية، وهكذا وضحتِ الروحُ الإسلامية في شعره وفي مقالاته وفي خطبه، وقد أقام إقبال مدرسته الفكرية الخاصة بعد أن طابق أفكار وآراء أعظم مفكري الشرق والغرب على الحقائق القرآنية، وصبغ تصوره للحياة بصبغة علمية في ضوء القرآن الكريم والسنة النبوية [2] والقرآن الكريم والسنة النبوية هما مصدري الأدب الإسلامي وغذاؤه ونبعه ورواؤه وقوته، ورغم أن أدب إقبال لم يصدر باللغة العربية إلا أنه حمل فكر الإسلام وعاطفة الإسلام، كما أن اللغة العربية ظَلَّلَتْ أدب إقبال بفرعيه الفارسي والأردي.

من الملاحظ أن كل من كتب عن إقبال كتب عن تأثره بجلال الدين الرومي ونيتشه وبرجسون وفيشته والجيلي، وتأثره بالفلسفة الهندية القديمة والفلسفة الأوروبية الحديثة والشعراء الألمان والإيطاليين والإنجليز، إلا أن الأدب العربي الذي يُعد عنصرًا هامًا جدًّا بل أساسيًا جدًا عند إقبال، قد تجاهله الكثيرون.

والأثر الذي تركه الشعراء العرب في الشعراء الإيرانيين لا يحتاج إلى بيان، وعن طريق الفارسية انتقل هذا التأثير للأردية، ولا نُغالي إذا قلنا إن مضامين وأفكار الشعراء العرب قد تركت أثرها بوضوح على كل الشعراء المسلمين، فحياة العرب كانت تقوم على السفر والترحال، فهم اليوم هنا وغدًا هناك بحثًا عن رزق جديد وعيون ماء وعن مروج ومراع جديدة، وترك هذا في شعرائهم أثره فظهرت لديهم المنازل، وفراق الأحبة وفرقة الطريق والقوافل العابرة.. إلخ، وانتقل هذا بدوره إلى شعراء المسلمين، وهكذا تأثر إقبال بالأدب العربي.

رغم أن إقبالاً أجاد الفارسية أكثر من العربية إلا أن العربية تغلغلت كثيرًا في

---

١) المصدر السابق ص ١٦.

٢) سمير عبد الحميد، إقبال وديوان أرمغان حجاز، طبع المكتبة العلمية بلاهور ص ٣١.

روحه، فالعربية متعلقة بالعرب والعرب أعزاء عليه، وقد أوجد هذا نصيبًا من الحب في قلبه وفي عقله مما أثر على بيئته الذهنية، ومن يدري فقد تكون حركة تسلسل الحياة في الجزيرة العربية وما فيها من حركة دائمة دائبة عاملاً هامًا وأساسيًا في بناء النظام الفكري العام لإقبال، ومن هنا كان لكل من إقبال وطاغور طريقٌ منفصل، فالاثنان يرجعان إلى أصل واحد، كما أنه ليس هناك أي فرق بينهما، سواء في التاريخ السياسي أو الطبيعة الجغرافية لكل منهما، إلا أن الجغرافية الذهنية والتاريخ الفكري قد تغير، فورث أحدهم فلسفة السكون والآخر فلسفة الحركة، ومن الملاحظ أن الارتقاء الفكري عند إقبال كان تدريجيًا، فقبل سفره إلى أوروبا في الجزئين الأولين من ديوانه " بانكَ درا " نشاهد قلة التأثيرات العربية والإسلامية، وبعد العودة من أوروبا تغير الخط الفكري، فتراجع عن القومية واتجه إلى الأمة الإسلامية، وقد بدا هذا واضحًا في الجزء الثالث من ديوانه " بانكَ درا " وفي " أسرار خودي " وظهر جليًا في ديوانه الأخير " أرمغان حجاز ".

يظهر الأثر العربي في كلام إقبال بطرق مختلفة، فبعضه واضح وصريح وبعضه بالإشارة والتلميح، والبعض الآخر يظهر من خلال الصور الخيالية في الشعر، وإقبال يصرح بأن العرب هم صانعو التمدن ومؤسسو النظم الأخلاقية، ويبين أن العرب الذين سكنوا الصحراء هم فاتحو العالم وهم زينتُه، وفي القصص التي استوحاها إقبال من القرآن الكريم ومن الحديث الشريف ونظمها في شعره تأثر فيها إلى حد كبير ببعض عناصر الأدب العربي، ويتضح هذا في ديوان " بانكَ درا " حين نظم قصة الخضر، فهو يجعل القارئ يشعر ويحس بأصواتِ الرحيل في الصحراء وقيظِ الرمال والقوافِل وهي تلقي برحلها حول عيون الماء، وكذلك مناظر النخيل في الصحراء والواحات، تلك التي لم يشهدها إقبال بعينيه، فقد مر بالقاهرة والقدس فقط، وما ذكره عن صحراء الجزيرة العربية كان من بنات خياله، ولقد أوحت كلمة النخيل لإقبال أن يُنشد نظمه الشهير " ذوق وشوق في القدس " حيث استخدم في شعره كلمات مثل جبل إضم ويذكر (كاظمة) التي كانت العرب تطلقها على مترل الحبيب، فالشاعر العربي يقول: يظهر الأثر العربي في كلام إقبال بطرق مختلفة، فبعضه واضح وصريح وبعضه بالإشارة والتلميح، والبعض الآخر يظهر من خلال الصور الخيالية في الشعر، وإقبال يصرح بأن العرب هم صانعو التمدن ومؤسسو النظم الأخلاقية، ويبين أن العرب الذين سكنوا الصحراء هم فاتحو العالم وهم زينتُه، وفي القصص التي استوحاها إقبال من القرآن الكريم ومن الحديث الشريف ونظمها في شعره تأثر فيها إلى حد كبير ببعض عناصر الأدب العربي، ويتضح هذا في ديوان " بانكَ درا " حين نظم قصة الخضر، فهو يجعل القارئ يشعر ويحس بأصواتِ الرحيل في الصحراء وقيظِ الرمال والقوافِل وهي تلقي برحلها حول عيون الماء، وكذلك مناظر النخيل في الصحراء والواحات، تلك التي لم يشهدها إقبال بعينيه، فقد مر بالقاهرة والقدس فقط، وما ذكره عن صحراء الجزيرة العربية كان من بنات خياله، ولقد أوحت كلمة النخيل لإقبال أن يُنشد نظمه الشهير " ذوق وشوق في القدس " حيث استخدم في شعره كلمات مثل جبل إضم ويذكر (كاظمة) التي كانت العرب تطلقها على مترل الحبيب، فالشاعر العربي يقول:

ألـــــــم يبلغـــــك مـــــا فعلـــــت ظبـــــاه   بكاظمـــــــة غـــــــداة لقيـــــــت عمـــــــرا

ومثل هذه الكلمات التالية وردت بكثرة في شعر إقبال: القافلة – الزمام – المقام – السبيل – الخيمة – النخل والنخيل، وغيرها من الكلمات العربية.

وفي منظومة " مسجد قرطبة " يخاطب إقبال المسجد على طريقة الشعر العربي، ومع أنه أنشد المنظومة في أسبانيا إلا أنه ساح في فضائها بذهن عربي، ولهذا ظهر النظم بمزاج عربي، فهو يشبه أعمدة المسجد بكثرة النخيل، نخيل صحراء الشام، وقد اختار صحراء الشام خاصة لمناسبتها لهذا المقام، فمن الشام كان عبد الرحمن الناصر باني المسجد، ومثل هذه الأشياء نجدها في ديوانه " بال جبريل " وكذلك في " جاويد نامه " فإقبال يخاطب المهدي فيتحدث عن الناقة وعن الصحراء والنخيل ويثرب، أما إذا انتقلنا إلى محتوى ديوان " جاويد نامه " فإننا نقول بكل تأكيد أن الخلفية الأساسية للديوان عربية، فهو يشدنا إلى كتاب أبي العلاء المعري " رسالة الغفران " وإلى محيي الدين بن عربي وكتابه الفتوحات المكية، وقد تأثر دانتي بالأخير، وأشار إقبال إلى هذا في أكثر من موضع (1) .

ذكر إقبال من الشعراء العرب: العتبي والمعري وعمرو بن كلثوم والبوصيري وكعب بن زهير وزهير بن أبي سلمى وامرؤ القيس وغيرهم، وها هو في ديوان " أرمغان حجاز " يضمن أشعاره بيتًا لعمرو بن كلثوم فيقول في إحدى رباعياته:

صبنـــــت الكـــــأس عنـــا أم عمـــرو وكـــان الكـــأس مجراهـــا اليمينـــا

أكَـــر ايـــن اســت رســم دوســتداري بديـــوارِ حـــرم زن جـــام وميـنـــا

وإقبال يستخدم في شعره فتيل الرهبان الذي ذكره شعراء العرب، فامرؤ القيس يقول:

تُـــضيء الظـــلامَ بالعـــشيِّ كأنهـــا منـــارةُ ممـــسٍ راهـــبٍ متبتـــل

وإقبال يقول ما ترجمته:

إن ليـــل هـــذا الجبـــل والـــوادي صـــدر مظلـــم لـــيس فيـــه طـــائر ولا مـــوج ولا مـــاء

١) د. عدنان النحوي، الأدب الإسلامي.

صــــــار مـــضيئًــا مـــــن قنـــــديل الراهـــب   حتــــى كأنـــك تظـــن الـــشمس قـــد طلعـــت

وفي مثنوي " بس جه بايد كرد أي أقوام شرق " ما العمل إذن يا أمم الشرق ؟ ينصح إقبال العرب بالتخلص من عبودية الإفرنج قائلاً ما ترجمته:

لو أردت النجاة من خداعــه فأبعــد جمالَــه عــن حوضـــــــــــــــــــــــــــــــــك

وقال زهير بن أبي سلمى:

ومـــــن لــــم يــــذد عــــن حوضــــه بــــسلاحه   يهــــدم ومــــن لــــم يظلــــم النـــــاس يُظلَــــم

وفي قرطبة يخاطب إقبال مسجد قرطبة:

جلالك وجمالــك دليــل علــى الإِنــسان الربـــاني

إن اللَّـــه جميـــل وجليـــل وأنـــت فيـــك الجمـــال والجـــــــــــــــــــــــــــــــــــلال

ويذكرنا هذا بقول عبد الرحمن الناصر باني مسجد قرطبة: إن البناء إذا تعاظم قدره أضحى يدل على عظيم الشأن، ويقول أبي فراس الحمداني:

صـــــــنائع فـــــاق صـــــانعها ففاقـــــت   وغـــــرس طــــاب غارســـــها فطابـــــا

والرمز في شعر إقبال كثير، وقد حاول إقبال أن يوجد بمساعدة رمزيته خيالاً مرئيًا للعالم غير المرئي، ورمزيته لا تعطي شكلاً ما، لكن امتزاج الحياة وتفتح الحياة واضح فيها، فهي لا تُسمي الأشياء بأسمائها بل تضع إشعاعاتها، وجمال رمزية إقبال يكمن أساسًا في أنها تختلف تركيبًا عن تلك التي استخدمها الشعراء الآخرون، سواء في الأردية أو الفارسية، ذلك أن إقبالاً استعان باللغة العربية والشعر العربي والتاريخ العربي، فرمزية إقبال نراها في: " إبراهيم ونمرود – موسى وفرعون – حسين ويزيد ".

فهذه قصص للاجتهاد الديني في تاريخ الإنسان إلا أنها عند إقبال تدل على النضال الأبدي بين الخير والشر.

ومحمود واياز تدل على حب الملك لخادمه لكنها عند إقبال تعبر عن العلاقة بين العاصمة وعمالها، وهكذا.

ومن الصور الجميلة التي استوحاها إقبال من هضاب " نَجْدٍ " تلك الصورة الشعرية التي رسمها لمجنون ليلى، فيقول: إن سبب اضطراب المجنون هو أن المحمل خال وليلى قد اختفت [1] ومن التشبيهات الجميلة التي صاغها إقبال انتقاده لجفاف العلم واتساعه وتضخمه على حساب العاطفة الدينية فيقول:

" إن عالِمَ الدين هذا لا يحمل همًّا، إن عينَه بصيرة ولكنها جافة لا تدمع، لقد زهدتُ في صحبته لأنه عالِمٌ ولا هم، وأرض مقدسة، ليس بها زمزم ".

فإقبال شبَه العالِمَ بالحجاز لأنه يحمل عِلمًا كثيرًا وعقلاً كبيرًا، ولكنه مع الأسف رمال جافة وجبال جرداء ليس فيها زمزم، ومكة ببيتها وبزمزمها، ليست برمالها وبطحائها وجبالها فحسب، ولنقرأ الأبيات التالية التي تحمل صورة شعرية جميلة ومعبرة:

" إن إخـــواني لـــم يعلمـــوا مـــا قلـــتُ لهـــم

إنهـــم لـــم يجنـــوا الرطَـــبَ مـــن نخـــلِ شـــعري

ذلك لأنهم لا ينظرون إليّ إلا كـــشاعر أو متغـــزل
" [2]

وهناك صورة أخرى جميلة، فإقبال يصف النجوم كحصاد في حقل يُجمع في مزرعة الليل [3] .

وتحت تأثير الشعر العربي عارض إقبال بشدة الخروج على التقسيمات العروضية العربية قائلاً: " إننا لو خالفنا قاعدة العروض فإن قلعة الشعر تنهدم، وعلى الشعراء الحاليين أن ينهجوا أسلوب التعمير لا التخريب " [4] ومن الجدير بالذكر هنا أن إقبالاً أدخل الكلمات والتعبيرات القديمة في

---

١) إقبال وأرمغان حجاز ص ٨٥.

٢) سليم جشتي، شرح أسرار ورموز ص ٤٩٤.

٣) إقبال العرب على دراسات إقبال، مقال الندوي ص ٦٩.

٤) Thoughts and Reflections of Iqbal p .Wahid .A .S. ١٢٢.

استعمالات حديثة، وخاصة في حديثه عن الموضوعات الدينية، وبهذا أحيا ألفاظًا ماتت في عالم الشعر الأردي مثل: طواف – حج – زكاة – أذان – جماعت (أي جماعة) – حرم – توحيد – جهاد – مسيح – جمال – جلال – نور كليم – ضرب كليم – خليل – معجزة – وحي – مصحف – جبريل. واستحدث تعبيرات جديدة مثل: افتراق بولهبي – سرور أزل – فطرت أحرار – محروم يقين – مسيح بي صليب.

كما استخدم في أشعاره مصطلحات فلسفية مثل: زمان ومكان – صفاتِ ذاتِ حق – حادث وقديم – قلب ونظر – وحدتِ أفكار – بقاء وفناء – غياب وحضور – مقامِ كبرياء – مقامات – نشاط رحيل.

ومن المصطلحات المتنوعة لديه: مجلس شورى – طلسم سامري – تقدير أمم – قنديل رهباني – فقر غيور – شراب تقدير – ذوق تبسم – فيض شعور – تقدير حواس – تسخير جهات – كوكب تقدير – تقويم حيات.

وقد برع إقبال في استخدامه للمفردات العربية في شعره ولنقرأ هذا البيت من ديوان جاويد نامه بالفارسية:

صـــــــاحِب قــــــرآن وبــــــي ذوق طلـــــبْ　　　العجــــــب ثــــــم العجــــــب ثــــــم العجــــــب

يقول إقبال:

صـــــــاحب القـــــــرآن مـــــــا ذاق الطلـــــــب　　　العجــــــب ثــــــم العجــــــب ثــــــم العجــــــب

فذكره للعجب هنا ثلاثًا، وفي شطر بالعربية، إنما يدل على رغبة في توكيد ما يقول، وهو هنا يميز كلامه بالعربية ليكسبه الأهمية ويخلع عليه فصاحة لغة الضاد لغة القرآن [1] .

ويقول إقبال في الديوان سابق الذكر:

حــــــرف (إنــــــي جاعــــــل) تقــــــدير أو　　　از زمــــــين تــــــا آســــــمان تفــــــسير أو

---

١) سيد جراغ حسن، إقبال نامه ط تاج كمبني كراتشي.

يقول:

قـــــول (إنـــــي جاعـــــل) تقـــديره   بـــــين أرض وســـــما تفـــــسيره

وهو هنا يشير إلى ما جاء في سورة البقرة من *قوله تعالى* :

﴿ وَإِذۡ قَالَ رَبُّكَ لِلۡمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٞ فِي ٱلۡأَرۡضِ خَلِيفَةٗ ﴾ (١) الآية.

وإقبال يشير إلى قصة يوسف *عليه السلام* في جاويد نامه قائلاً ما ترجمته:

يظهـــر اليـــاقوت مـــن صـــخر الطريـــق   يوســـف يخـــرج مـــن جـــب عميـــق

ويُـــولِّي عـــن ديـــار مـــن كفـــر   لـــيرى مـــن ذلـــك الكفـــر المفـــر

ويقول أيضًا:

ومـــن ريـــح القمـــيص فنـــل نـــصيبًا   تنـــسم مـــن ضـــفاف النيـــل طيبًـــا (٢)

وأوجد إقبال في الأردية مصطلح " يدِ بيضا " وجعله رمزًا لليد القادرة على إنجاز العمل المثمر الذي يفيد من ثماره الناس كافة. وقد استوحاه من *قوله تعالى* في سورة طه:

﴿ وَٱضۡمُمۡ يَدَكَ إِلَىٰ جَنَاحِكَ تَخۡرُجۡ بَيۡضَآءَ مِنۡ غَيۡرِ سُوٓءٍ ءَايَةً أُخۡرَىٰ ﴾ (٣) .

وإقبال يخاطب حليم باشا الصدر الأعظم التركي فيقول له: وإقبال يخاطب حليم باشا الصدر الأعظم التركي فيقول له:

تـــو كـــليمي جـــند باشـــي ســـر نكَـــون   اســـت خـــويش أو آســـتين آوربـــون

ارفـــع الـــرأس تكـــلم يـــا كـــليم   مـــن يـــديك يـــصدر الأمـــر العظيـــم

فطـــرتِ تـــو مـــستنير از مـــصطفى ســـت   بـــاز كَـــو آخـــر مقـــامِ مـــا كجـــا ســـت

أنـــت حقـــا مـــستنير مـــن محـــمد   وضـــعنا الحـــالي فـــصفه أيـــن نوجـــد (٤)

ولنرى كيف أورد إقبال جملة: " لا خوف عليهم " في شعره وهي صفة المؤمنين

---

١) سورة البقرة /٣٠.

٢) د. حسين مجيب المصري، إقبال والقرآن ص ١٧٣.

٣) سورة طه /٢٢.

٤) انظر: جاويد نامه ص ٢٢٥ والترجمة للدكتور المصري.

ذكرها اللّه تعالى في سورة يونس وقد أوردها إقبال في قصة موسى مع فرعون في ديوانه " بس جه بايد كرد أي أقوام شرق ؟ " ماذا ينبغي العمل يا أمم الشرق ؟ يقول ما ترجمته:

درس " لا خـــوف عليهـــم " كـــان درسًـــا	أودعتـــــه الـــصـــدر للإنـــسـان نفـــسًـا
سِــــحر دُنيـــاك شـــرور فاتركنـــــه	" ربـــي الأعلـــى " بهـــا الـــسحر احطمنـــه [1]

والأمثلة كثيرة يمكن أن نُطالعها في دواوين إقبال وأشعاره التي ترجمت إلى العربية، ونختم حديثنا عن تأثير العربية في شعر إقبال بالأبيات المترجمة التالية:

أهـــل حـــرص أي شـــيء حـــققوا	" لـــن تنـــالوا الـــبر حـــتى تنفقـــوا "
لـــيس مـــن هـــذا الربـــا إلا الفتـــن	مـــن درى مـــا لـــذة القـــرض الحـــسن ؟
خبزنـــا والمـــاء تحـــوي المـــائدة	إنمـــا النـــاس كـــنفس واحـــدة [2]

اتصال إقبال بالعالم العربي

استقل إقبال الباخرة من بومباي في طريقه إلى إنجلترا عام ١٣٢٣ هـــ / ١٩٠٥ م، توقفت الباخرة في عدن وبورسعيد، لم يخرج إقبال من الباخرة في عدن بسبب شدة حرارة الجو، ولكنه خرج متنزهًا في بورسعيد فزار بعض المدارس والمساجد [3] يقول إقبال في خطاب لأحد أصدقائه:

(.. وصلنا إلى بورسعيد وكانت الساعة الثالثة صباحًا وكنت نائمًا فأيقظني دكتور مصري اسمه سليمان فاستيقظت وجلست معه وتقابلت مع مجموعة من الشباب المصري وكلهم أعضاء في جمعية الشبان المسلمين ولقد سررت بهذا اللقاء، وأرسل إلينا " لطفي بيه " وهو من أشهر المحامين في القاهرة سلامًا على لسان الدكتور سليمان وقدم لنا دعوة لزيارة القاهرة..) [4] .

---

١) من ديوان بس جه بايد كرد ص ٣٤٢ والترجمة للدكتور المصري.

٢) الترجمة للدكتور المصري.

٣) رفيع الدين هاشمي، خطوط إقبال ط لاهور ١٩٧٦ م.

٤) ترتيب د. ظهور أظهر، إقبال العرب على دراسات إقبال ص ١١٨.

ثم زار إقبال مصر قبل حضوره المؤتمر الإسلامي بالقدس في أول ديسمبر عام ١٣٥٠ هـ / ١٩٣١ م وصل الإسكندرية ومنها إلى القاهرة والتقى كما ذكرنا قبلاً بكبار العلماء في مصر، وألقى محاضرة في جمعية الشبان المسلمين، وبعدها اتجه إلى فلسطين لحضور المؤتمر الإسلامي العالمي حول قضية فلسطين في القدس، يقول إقبال عن زيارته لفلسطين:

" إن رحلة فلسطين سوف تبقى خالدة في تاريخ حياتي، ففي أثناء هذه الرحلة اجتمعت مع ممثلي الدول الإسلامية، ولقد تأثرت كثيرًا بشباب سوريا، فقد رأيت فيهم نوعًا من التدين والتحمس [١] .

واتصل إقبال مرة أخرى بمصر عن طريق المراسلة، فقد أرسل خطابًا إلى الشيخ مصطفى المراغي شيخ الأزهر آنذاك طالبًا منه أن يرسل عالمًا جيدًا على نفقة الأزهر يتقن الإنجليزية بجانب العلوم الإسلامية، والخطاب يلقي الضوء على أسلوب إقبال العربي، ومما جاء في الخطاب:

" إنا أردنا أن نؤسس في قرية من قرى البنجاب إدارة مهمة لم يَسْبق إليها أحد إلى الآن ويكون لها شأن مع المعاهد الدينية الإسلامية إن شاء الله.

إننا نريد أن نجمع عدة رجال من الذين فازوا في العلوم الجديدة مع عدة من الذين تخصصوا في العلوم الدينية ويكون فيهم صلاحية ذهنية بأعلى ما تكون، وهم مستعدون لصرف وقتهم في خدمة الدين الإسلامي، ونجعل لهم رواقًا متنحيًا عن شعب الحضارة الجديدة والثقافة الحديثة، ليكون لهم مركزًا علميًا إسلاميًا، ونرتب لهم فيه مكتبة يكون لهم فيها كل ما يُحتاج إليه من الكتب الجديدة والقديمة.. " [٢] .

العالم العربي في شعر إقبال

رغم أن إقبالاً لم ينتقل إلى بقية أرجاء العالم العربي بجسده إلا أنه انتقل إليه بروحه وبذهنه وعاش في ربوعه من مشرقه إلى مغربه.

---

١) خليل الرحمن عبد الرحمن، محمد إقبال وموقفه من الحضارة الغربية ص ٢٤٠ وما بعدها ط دار حراء مكة المكرمة ١٤٠٨ هجرية.

٢) إقبال العرب على دراسات إقبال – الصفحات المعنية.

حين وصل إقبال إلى أسبانيا عام ١٣٥١ هـ / ١٩٣٢ م نزل في أحد الفنادق الكبرى في قرطبة وهناك قال لمدير الفندق: " أين أحفاد العرب في هذه البلاد ؟ " فقال له المدير: " إنني منهم، ثم جمع لديه وجوهًا من خيارهم فأنشد إقبال ما ترجمته:

إلـــى اليـــوم تلـــك ظبـــاء الحمـــى ... بـــأعينهن المـــراض الحـــسان

وألحاظهـــا لـــم تـــزل قـــادرات ... علـــى صيـــد أسْـــد الـــشَّرى كُـــلَّ آن

وتلـــك المحاســـن طبـــع الحجـــاز ... وهـــذا النـــسيم عبـــير يمـــاني

نُحـــيي الجنـــانَ وســـكانَها ... وإن زال ســـكانُ تلـــك الجنـــانِ [1]

في قرطبة وقف إقبال أمام جامعها العظيم وقفةَ خاشعٍ أمامَ الإيمان الذي جاء بتلك الجماعة المؤمنة العربية التي كان يقودها صقر قريش عبد الرحمن الداخل مؤسس هذا المسجد العظيم، رأى إقبال أن هذا المسجد العظيم صورةٌ للمسلم في هذه الأرض، تجلت فيه أخلاق المسلم وصفاته: علو الهمة واتساع في القلب، وبساطة في المظهر، وبراءة في النية، وثبات على الحق وإعلاء للعقيدة والمبدأ، وجمع بين الجمال والجلال والأنفة والتواضع [2] .

وتذكر إقبال بهذا المسجد أهلَه الذين رفعوه وشادوه، وتذكر بهم العقيدة التي كانوا يدينون بها ورسالتَهم التي كانوا يعيشون لها، فيخاطب المسجد قائلاً:

" انظر أيها المسجد – إلى هذا الهندي – الذي نشأ بعيدًا عن مركز الإسلام ومهد العروبة، نشأ بين الكفارِ وعباد الأصنام، كيف غمر قلبه الحبُّ والحنان، وكيف فاض قلبُه ولسانُه بالصلاة على نبي الرحمة الذي يرجع إليه الفضل في وجودك، كيف ملكه الشوق وكيف سرت في جسمه مشاعرُ التوحيد والإيمان ".

ويُذكّره المسجد بالمسلم العظيم الذي رفعه وشاده وبالأمة الإسلامية العظيمة، ويرى إقبال أن المسجد صورة صادقة للمسلم، فكلاهما يجمع بين الجلال والجمال، وكلاهما محكم البنيان كثير الفروع والأغصان، ويلتفت إلى المسجد فيراه قائمًا على

١) محمد حسن الأعظمي والصاوي شعلان، فلسفة إقبال ص ٢٢.

٢) الندوي، روائع إقبال.

أعمدة كثيرة تشبه في كثرتها وعلوها نخلاً في بادية العرب، ويرى شرفاتِه مشرقة بنور ربها ومناراتِه العالية الذاهبة في السماء متزلاً للملائكة ومهبطًا للرحمة الإلهية [١] ومما ترجمه عزام نظمًا من أشعار القصيدة المذكورة ما يلي:

علـــــى عبــــــد اللـــــهِ أنـــــت الــــدليل   فـــــأنت كهـــــذا جـــــليل جـــــميل

بنـــــــاء يــــــروع وكـــــم مِــــن ســــوار   كمـــــا ازدحمـــــت فـــــي الحجـــــاز النخيـــــل

علـــــى الـــــشـرفات مـــــن الطـــــور نـــــور   وفـــــوق المنـــــار ســـــنا جـــــبرائيل

....

مـــــن المـــــؤمن الـــــسرُّ فيـــــك بـــــدا لـــــي   جهـــــاد النهـــــار ووجـــــه الليـــــالي [٢]

ويخاطب إقبال المسجد فيقول: أين لنا أولئك الرجال ؟ ! هؤلاء الفرسان العرب، أصحاب الخلق العظيم، أصحاب الصدق واليقين.. لا تزال الرياح تحمل نغمات اليمن ورنات الحجاز [٣] وقد ترجم الزبيري الشاعر اليمني هذه المعاني التي وردت في أشعار إقبال بالأبيات التالية:

" أيـــن فرســـان العـــرب أيـــن أبطـــال الغلـــب

أيـــن أربـــاب الحجـــى، أيـــن أعـــلام الأدب

أيـــن أهـــل الخلـــق الفـــذ والـــدين العجـــب

أيـــن ولّـــى ذلـــك المجـــد أم أيـــن ذهـــب ؟ !

وينشد الزبيري أيضًا بالعربية ما قاله إقبال بالأردية:

إن أنســـــام اليمـــــن لـــــم تـــــزل فـــــي جـــــوه   وصـــــدى أرضِ الحـــــرم مـــــشرق فـــــي شـــــدوه [٤]

الشام وليبيا في شعر إقبال

كان موقف إقبال من الغرب واضحًا، وكثيرًا ما يبدي رأيه الصريح في شيء

---

١) الندوي، روائع إقبال.

٢) عزام، إقبال في مسجد قرطبة ط السفارة الباكستانية بجدة عام ١٩٥٥م.

٣) روائع إقبال ص ١٢٧.

٤) عمر بهاء الدين الأميري، إقبال والزبيري ص ١١.

من السخرية اللاذعة عندما يجد أن الأمر يستوجب ذلك، وقد سأله بعض زملائه في جامعة كمبردج: لم يُبعث الأنبياء ومؤسسو الأديان في آسيا دون أوروبا ؟ فأجاب إقبال: لأن العالم مقسم بين عبّاد اللَّه وعبّاد الشيطان، ولما كانت آسيا من نصيب عباد اللَّه كانت أوروبا من نصيب عباد الشيطان فقال قائل منهم: قد عرفنا رُسُلَ اللَّه فأين رسلُ الشيطان ؟ فأجابه من فوره: إنهم زعماء سياسة الخداع والمكر في أوروبا " [(١)] .

وفي معرض المفارقة بين الشرق والغرب وما بينهما من صلات قديمة يلمح إقبال إلى قضية سوريا الجريحة آنذاك فيقول: " الشام بالأمس أهدت المسيح ابن مريم إلى الغرب، فما بال الغرب اليوم يبعث إليهم بهدايا من النساء والخلاعة والموبقات ".

أهـــــدت الـــــشـام إلـــــى الغــــرب نبيًـــــا   هـــــو عـــــف ومـــــواس وصبـــــور

ومـــــن الغــــرب إلـــــى الـــــشام هـــــدايا   مـــــن قمـــــار ونـــــساء وخمـــــور [(٢)]

ويكشف إقبال القناع عن تضليل الغرب وخداعه، ويفضح مدنيته التي ترتكز على النفاق وتحيا على الرياء والكذب، وذلك عندما أنشئ مسجد باريس، ودعي أثناء زيارته لفرنسا ليزور المسجد، فرفض ذلك ولم يتأثر إقبال بزخارف مسجد باريس لأنه عرف أنه شبكة من شباك الاستعمار لاقتناص المسلمين السذج، فيقول تحت عنوان " بيرس كي مسجد " يعني مسجد باريس:

يـــــا نظـــــري لا يَخـــــدعنَّك فنُّـــــه   للـــــزور هـــــذا الحـــــرمُ المغـــــرب

قـــــد أخفـــــت الإفـــــرنج روح مـــــوثن   فـــــي صـــــورة مـــــن حـــــرم تَكْـــــذِب

إن الـــــذي شـــــيد هـــــذا مؤثنًـــــا   دمـــــشق مـــــن عدوانـــــه تخـــــرَّبِ [(٣)]

---

١) فلسفة إقبال ص ١٩.

٢) الترجمة للدكتور عبد الوهاب عزام.

٣) يقول إقبال تحت عنوان بيرس كي مسجد:

مري نكاه كمال هنر كو كيا *** ديكهــ كه حق ســ يه حرم مغربي هــ بيكانه

حرم نهين هــ فرنكي كرشمه بازون نــ *** تن حرم مين جهبا دي هــ روح بتخانه

يه بتكده انهين غارتكرون كي هــ تعمير *** دمشق هاته سجن كــ هوا هــ ويرانه !

والترجمة العربية المثبتة للدكتور عزام في ضرب كليم.

وقد يتساءل البعض كيف عاش إقبال في أوروبا وهو يصورها بهذا الشكل، والجواب عند إقبال، فهو يذكر تمرده على العلوم الغربية وتفلته من شباكها واحتفاظه بعقيدته، يقول: " كنت كطائر يقع على شبكة فيقرضها ويأخذ الحَب ويطير بسلام ".

ويقول أيضًا:

" يعلم اللَّه أني دخلت في أعماق هذه العلوم واكتويت بنارها من غير أن أرزأ في عقيدتي وخُلُقي وصلتي بالله، وقد جلست في نارها بشجاعة، وخرجت منها بسلام كما كان شأن إبراهيم – *عليه السلام* – مع نار نمرود " [1] .

ومن الشام إلى ليبيا:

ومن ليبيا يأتي الحدث الذي أجرى على لسان إقبال مرثية تعد من روائع الشعر الأردي الحديث، وهي كما يقولون بالأردي " تفتت الكبد ".. مرثية كتبها إقبال تخليدًا لذكرى فاطمة بنت عبد اللَّه التي استشهدت وهي تسقي المجاهدين في حرب طرابلس، وكانت قصة استشهاد الفتاة الشجاعة قد نشرت في مجلة الهلال الأردية في الثاني عشر من نوفمبر عام ١٩١٢ م آخر عام ١٣٣٠ هجرية التي كان يديرها أبو الكلام آزاد ويصدرها من كلكتا، في تلك الفترة كان إقبال يسكب الدمع على ما أصاب الأمة المسلمة، وهذا ما جعله يخلد ذكرى فاطمة بنت عبد اللَّه الليبية طالما ظل المسلمون يقرأون أشعاره بالأردية أو يقرأون ترجمتها باللغات الأخرى.

وكانت إيطاليا قد هجمت على طرابلس في رمضان ١٣٢٩ هـ / سبتمبر ١٩١١ م ولم تكن قوات الدولة العثمانية قادرة على التصدي لهجومها بينما أوقف الإنجليز مصر عن التدخل، ولهذا قام الشيخ السنوسي – *رحمه الله* – وكان القائد الديني والسياسي لعرب طرابلس بإعلان الجهاد في سبيل اللَّه، وخرج المسلمون يدافعون عن بلادهم دون بنادق أو بارود، وبدون إمدادات أو معونات، لم يكن للأحياء ملابس يلبسونها، ولا للأموات ما يتكفنون به.. وخرجت فاطمة تسقي الجرحى.. لم تكن قد تجاوزت

---

١) إقبال العرب على دراسات إقبال، من مقال للندوي بعنوان إقبال في مدينة الرسول، ص ٦٨ وما بعدها.

الرابعة عشرة من عمرها إلا أنها كانت تحمل في صدرها قلب أسد.. استشهدت فاطمة ولكن النار أضرمت في قلوب الآلاف من المسلمين فأنارت ذكراها [1] وضع إقبال عنوان مرثيته هكذا " فاطمة بنت عبد اللّه الفتاة التي استشهدت وهي تسقي المجاهدين في حرب طرابلس " ولنقرأ بعض أبياتها في الأصل الأردي:

فاطمه ! تو أبروئي امتِ مرحوم هي	**ذرّة ذرّة تيري مشت خاك كا معصوم هي**
يه سعادت حور صحرائي ترى قسمت مين تهي	**غازيان دين كي سقائي ترى قسمت مين تهي**
فاطمه ! كو شبنم افشان آنكه تيري غم مين هي	**نغمه إ عشرئ بهي ابني ناله إ ما تم مين هي**
رقص تيري خاك كتنا نشاط انكَيز هي	**ذرّه ذرّه زندكَي كي سوز سي لبريز هي [2]**

إقبال يخاطب فاطمة بأبيات تجسد المعنى وتذيب القلب حزنًا:

" يا فاطمة ! لا شك في أنك مجدُ الأمة المرحومة	**كل ذرّة في جسمك بريئة طاهرة يا حورية الصحراء**
كانت هذه السعادة في أن يكون نصيبك أن تسقي جند الإسلام	**جاهدت في سبيل الله بدون سيف أو درع حقًا لو ولدت رغبة الشهادة في قلب الإنسان**
آه.. ما أشد شوقك إلى الاستشهاد فإنه يكون شجاعًا لدرجة أنه يخرج للجهاد كما خرجت	**يا فاطمة ! مع أن عيوني تفيض بالدمع حزنًا عليك**

١) يوسف سليم جشتي، شرح بانك درا ص ٤٠٧.

٢) انظر: كليات إقبال الأردية ص ٢١٤.

إلا أن نُواحي ممزوج بلحن الفــرح ممــزوج بــالطرب   كــم يبعـــث فينــــا الطــــرب رقـــصُ تــــرابك

فكأن كل ذرة من ذراته مُفعمـــة بحرقـــة الحيـــاة

ثم يقول إقبال:

ففـــي صـــمت قبـــرك ترتفـــع الثـــورة الـــصاخبة تعلـــن: عـــن أمـــة جـــديدة تولـــد فـــي حـضنهـا " [1]

وهكذا يريد إقبال لروح فاطمة أن تهدأ في قبرها، فهو وإن كان يسكب الدمع في ذكراها إلا أن حزنه يتضمن جانبًا من السرور لأنها أعادت إليه ذكرى الأمة المسلمة في الأيام السالفة، ومن شهادتها عرف أن أمته ستنهض من جديد، وأن جماعة من المسلمين ستظهر ترفع اسم الإِسلام عاليًا في الدنيا، يقول إقبال:

الآن أرى المسلمين يستيقظون من نـــوم الغفلـــة

ويظهر مـــن بـــين الأمـــة رجـــال يعيـــدون لنـــا

ذكــــــــرى الـــــــــسلف الـــــــــصالح

ويدركون في نفـــس الوقـــت مقتـــضياتِ العـــصر

وأسلوبهم مثل أسلوبك - يا فاطمـــة - التـــضحية والفـــداء [2]

<u>إقبال ومصر</u> كما ذكرنا زار إقبال مصر وألقى محاضرة في جمعية الشبان المسلمين، وتجول بالقاهرة وزار الآثار القديمة، وكتب في أشعاره عن أبي الهول وعن الأهرامات، ولكن بأسلوبه الخاص، وكان إقبال على دراية كاملة بكل ما يدور في مصر من أفكار وحركات، دينية كانت أو سياسية، فقد كان الارتباط بين خطوط الفكر الإِسلامي في مصر وبين مثيلها في شبه القارة الهندية واضحًا جليًا.

١) سمير عبد الحميد إقبال وأرمغان حجاز، المرثية في أدب إقبال.

٢) سليم جشتي، شرح بانك درا ص ٤٠٨ - ٤٠٩.

كانت مصر في أواخر القرن التاسع عشر الميلادي وأوائل القرن العشرين تموج بقضايا كثيرة تبحث عن حلول لدى المفكرين القادة، وتتلخص في الوطنية المصرية والخلافة الإسلامية والقومية العربية، بالإِضافة إلى الصراع بين القديم والجديد، وباختصار غرق أهل مصر في متاهات عبَّر عنها إقبال بقوله:

" غرق أهل مصر فـــي دوامـــة أمـــواج النيـــل "

وهو هنا يشير إلى اتجاه المصريين لفكرة " المصرية " أو الانسلاخ عن العالم العربي والعالم الإِسلامي والاتجاه نحو الغرب، ويقول إقبال موضحًا رأيه:

" شـــبالأمس رأيـــت حلمًـــا غيـــرَ بَـــيِّن...
رأيـــت مـــسلمي مـــصر والهنـــد
وقـــد غرقـــوا فـــي دوامـــة الوطنيـــة.
يـــا زائـــري ديـــار الإفـــرنج !
إنهم ليـسوا بقادتنـا فمـن الخيـر أن تبتعـدوا

لم يُعجب إقبال بمسألة الوطنية حين زار مصر، ولم يعجبه الزعماء الذين قاموا في ذلك الحين بالدعوة إلى فكرة الوطنية، وتناسوا الدعوة إلى جمع شمل المسلمين بدلاً من تفتيتهم تحت فكرة الوطنية، وظل إقبال يوالي نصائحه للمسلمين بألا يقعوا في شراك سحر الوطنية وأضوائها البراقة، يقول إقبال:

أيهـــا المـــسلم مـــا زلـــت فـــي هـــذه الحيـــاة علـــى معبـــر فـــاترك وانـــزع عنـــك قيـــد المكـــان

اترك مصر واترك الحجاز واتـــرك أيـــضًا الـــشام

وعند تمثال أبي الهول نظم إقبال بعض الأبيات وجعل عنوانها إلى أهل مصر " أهل مصر ســـ ":

---

١) ديوان بانك درا.

يـــــــــــا أهـــــــــــل مـــــــــــصر:

إن أبا الهول نفــسَه هــو الــذي علمنـــي هــذه

علمني بأن هناك قوة يتغيــر بهــا تقــدير الأمـــم

قــــــوة لا يـــــضارعها عقـــــل أي حكــــــيم

قـــوة لهـــا طبـــع يتغيـــر مـــع كـــل زمـــان

فتظهـــــر أحيانًـــــا فـــــي عـــــصا الكلـــــيم

وأحيانًــــا فـــي ســـيف الرســـول الأمـــين» [1]

والحقيقة أن إقبالاً يود أن يوضح للمسلمين أن أي نظام للحياة لا يمكن أن يعتمد على العقل فقط بل تلزمه القوة أيضًا، فإن لم توجد القوة فإن قيمة دستور العمل أو المعاهدة أو القانون لا تساوي إلا المداد الذي كتب به الدستور أو القانون، وأبو الهول علمه هذه الحكمة فالشيء الذي يغير مقاديرَ الأمم ومصائرَها هو شيء ثمين هو القوة ولا شيء غير القوة، القوة التي لا يمكن أن يساويها عقل أي حكيم، وكما قال أحد شعراء الأردية:

" بيكـــار هـــــ ســـب فلـــسفة بنـــدوق ك آكَ "

ومعنى هذا الشطر هو: " الفلسفة كلها بلا فائدة أمام طلقات البنادق ".

ومع أن شكلَ القوة ونوعيتَها يتغير دائمًا، إلا أن الحقيقة التي لا يمكن إنكارها هي أن القوة كانت ضرورة لكل زمان، وستبقى هكذا في الأزمان القادمة، وهذه القوة تظهر أحيانًا في شكل عصا موسى، وأحيانًا في سيف المصطفى – ﷺ –.

والمؤمن لا بد أن تكون لديه القوة ليأمر بالمعروف وينهى عن المنكر، وإلا فلن يكون مؤمنًا بل سيكون راهبًا، ولا رهبانية في الإسلام.

وفي مصر أيضًا كتب إقبال عن أهرام مصر ليشرح نظريته في الفن، كتب بأسلوبه الخاص ليقول إن الفنان يمكن أن يصل بفنه إلى مرحلة الكمال حين يحرر ذاتيته من

---

١) ديـــوان ضـــرب كـــليم.

تقليد الطبيعة، وبألفاظ أخرى يمكن أن توجــد صــفة الخلــود والــدوام في الفــن حــين تظهــر في هــذا الفــن الأصــالة والجــدة Originality يقول إقبال تحت عنوان أهرام مصر:

في فضاء هذه الصحراء الصامتة المحرقة للكبد

لــم تــبن الطبيعــة شــيئًا إلا تــلالاً مــن الرمــال

يـــــــسودها الـــــــصمت والـــــــسكون

رمــالٌ هــي اليــوم هنــا وغــدًا قــد تكــون هنــاك

إلا أن الإِنـــــسان الـــــذي بنـــــى الأهرامـــــات

جعلهـــــــــا شـــــــــيئًا عظيمًـــــــــا

لا يـــــــزال قائمًـــــــا لآلاف الـــــــسنوات

وهكذا فواجب الفنــان أن يحــرر فنــه مــن عبوديــة

(عليه أن يعطــي الثبــات والخلــود لأعمالــه بجهــوده

ولتتــــذكر أيهــــا الفنــــان دائمًــــا هــــذا الأمــــر

أنـــــت لـــــست صـــــيدًا ولكنـــــك الـــــصياد

فعليــك أن توجــد – بجهــدك الفكــري – صــفة الــدوام [١]

حين وصل إقبال إلى مصر ورأى حالها وقد مالت بعض الآراء إلى إحياء الخلافة بل اتجهت إلى تنصيب الملك خليفة، رأى أن يوجه خطابًا مهذبًا إلى الملك وإلى أصحاب هذا الرأي، يوضح لهم فيه أن فكرة الخلافة لا تعني الملك والتاج، فالخلافة أسلوب عمل إِسلامي ينبع من داخل القلوب المؤمنة برها الخاشعة لخالقها، ويتساءل إقبال: (أنّى يأتي الفاروق " عمر " مرة أخرى ليفهم فاروق " ملك مصر " معنى الخلافة)، فما كان في ذهن إقبال هو خلافة أبي بكر وعمر، وتساؤل مستمر هل يمكن أن يعود هذا الزمان الطاهر في عصرنا هذا، ولما كانت فلسفة إقبال تقوم على الحركة فهو يتمنى أن تهب رياح الصحراء من الجزيرة العربية حيث نزلت الرسالة على سيد المرسلين وأن تثير أمواج نيل مصر وأن تقوم هذه الرياح المحملة بعطر النبوة ونقاء

---

١) نفسه ص ٥٧٨ في كليات إقبال الأردية والترجمة بتصرف بسيط.

الرسالة المحمدية بإبلاغ رسالة الفاروق عمر رضي الله عنه إلى فاروق مصر يقول إقبال:

هبـــي يـــا ريـــاح الـــصحراء مـــن جزيـــرة العـــرب

وأثيـــــــري مـــــــوج نيـــــــل المـــــــصريين

وبلغـــــــي الفـــــــاروق رســـــــالة الفـــــــاروق

بـــــأن يمـــــزج الفقـــــر والملـــــك فـــــي نفـــــسه

فالخلافة هي أن يكون الفقــر قرينًــا للتــاج والملــك

فمـــــا أحـــــسن هـــــذه الثـــــروة التـــــي لا تفنـــــى

يـــــــا صـــــــاحب الحـــــــظ الفتـــــــي

لا يفلـــــــت مـــــــن يـــــــدك هـــــــذا الفقـــــــر

فبدونـــــــه تمـــــــوت المملكـــــــة بـــــــسرعة

إن مـــــــن يعـــــــرف أســـــــرار اليقـــــــين

يجعـــــــل النظـــــــرتين نظـــــــرة واحـــــــدة

وقـــــــد مزجتـــــــا بنـــــــور قنـــــــديلين

فـــلا تفكـــر فـــي الفـــصل بـــين الـــدين والملـــك» [1]

ونلمح من خلال هذه الأشعار ما تنبأ به إقبال للملك من زوال ملكه، وقد تحقق ما تنبأ به، لأن التجافي عن تعاليم الإِسلام كان علة العلل في سقوط مُلْكِ مصرَ عن فاروق فهو في نصحه له يكرر على سمعه ضرورة أن يستجيب لداعي العقل والقلب، ويوصيه أن يكون ذلك المؤمن الذي تبلغ به روحانية الدين ذروتها ويريد أن يرشده إلى قصد السبيل على أن يطرح القشور ويهتم باللباب، ففي نظره أن الحصيف هو الآخذ بالجوهر لا بالمظهر، فإقبال الشاعر المسلم يبدي رأيه في سياسة الملك على أساس من مبادئ الإِسلام ومثله، وهي مبادئ ومثل أخذ بها حكامه الأولون فتأتّى لهم أن يقيموا أعظم دولة عرفها التاريخ.

---

١) سمير عبد الحميد إقبال وأرمغان حجاز ص ٢٢٠ – ٢٢١.

إقبال وفلسطين

قبل أن يسافر إقبال إلى القدس لحضور المؤتمر الإسلامي بسنتين ترأس اجتماعًا ضخمًا في لاهور ٣ ربيع الآخر ١٣٤٨ هـــ / ٧ سبتمبر ١٩٢٩ م للاحتجاج على رعاية الحكومة الإنجليزية لليهود في فلسطين وجاء في خطابه ما يلي:

" إن المسلمين يُستشهدون في فلسطين، وتُقتل نساؤهم وأطفالهم، وتُسفك دماؤهم في القدس التي فيها المسجد الأقصى الذي أُسري إليه بالرسول – ﷺ –، والإسراء حقيقة دينية، وكان هيكل سليمان قد انهدم قبل دخول المسلمين القدس بقرون، ولم يكن اليهود على معرفة بمكان ذلك الهيكل حتى اكتشفه المسلمون، وبنوا في ذلك الموضع مسجدًا كبيرًا يسمى المسجد الأقصى.. لقد كانت الدول كلها تستذل اليهود وتضطهدهم، ولم يكونوا يجدون ملجأ سوى الدول الإسلامية، ولم يكتف المسلمون بإيواء اليهود بل أعطوهم مراتب عالية، ووضعوهم في مناصب ممتازة، وظل الأتراك يعاملونهم ببالغ تسامح وإكرام، وسمحوا لهم بالبكاء بجانب جدار البراق في أوقات معينة، لذلك اشتهر جدار البراق بحائط المبكى في اصطلاح اليهود، وموضع المسجد الأقصى بكامله وقف لله تعالى في الشريعة الإسلامية، ولا يجوز امتلاكه لأحد إطلاقًا، فدعوى اليهود بامتلاك جزء من المسجد الأقصى باطلة وغير شرعية من الناحية القانونية والتاريخية " [1] .

ثم سافر إقبال إلى القدس، واشترك في المؤتمر الإسلامي العالمي الذي عقد في رجب ١٣٥٠ هـــ / ١٩٣١ م، وألقى خطابًا في الحضور جاء فيه:

" إنني أعتقد أن مستقبل الإسلام مرتبط بمستقبل العرب، ومستقبل العرب متوقف على اتحادهم، فيفوز المسلمون إذا اتحد العرب، ويجب علينا جميعًا أن نصرف كُلَّ ما لدينا في إنجاز هذا الهدف والله سبحانه وتعالى سوف يمنحنا الفوز والنجاح " [2] .

---

١) كفتار إقبال ص ٩٣ نقلا عن: إقبال والحضارة الغربية ص ٢٤٥.

٢) محمد حمزة فاروقي، سفر نامه إقبال ص ١٥٦.

على أرض فلسطين تحركت شاعرية إقبال، فنظم أبياتًا ملؤها الحرقة والحرارة يقول:

ترك سـحاب الليـل فـي الـسماء نتفًـا حمـراء وبنفـسجية

فارتـــدى جبـــل " إضـــم " حُلـــلاً ملونـــة

وهـــب النـــسيم علــيلاً بلـــيلاً

وهفـت أوراق النخيـل مـصقولة مغـسولة بأمطـار الليـل

وأصبحت رمال كاظمة فـي نعومتهـا وصـفائها حريـرًا [1]

والأبيات السابقة من قصيدة ذوق وشوق التي اختتمها بأشعار جاء فيها:

" إن المعلومات لا تعطي الثمرات، فلـيس كـل مـن درس علـم النخيـل تمتـع بالرطـب " [2]

أدرك إقبال أن الصليبية مع الصهيونية تتآمران ضد الإسلام والمسلمين، وأيقن أن الصليب والكنيسة كامنة في قلب كل مستعمر سواء كان ديمقراطيًا أو اشتراكيًا، وكان ذلك قصده حين قال:

أيها الغافـل ! لمـاذا ترجـو العطـف والحنـان مـن الإفرنجـي الغاصـب   ألا تـدري أن قلـبَ الصقـر لا يـرق لطـائر يقـع بـين مخلبيـه " [3]

لقد خطط الاستعمار الغربي والصهيونية – ولا يزال – لإجلاء مسلمي فلسطين عن ديارهم لإسكان اليهود فيها واستيطانهم إياها، وكان إقبال يرى أن تلك السياسة الاستعمارية تقصد إبادة المسلمين وتشتيتهم واغتصاب بلادهم، وقد أوضح هذا في خطاب له في اجتماع الرابطة الإسلامية في ربيع الآخر ١٣٥٦ هـ / يوليو ١٩٣٧ م كما أوضح إقبال أيضًا أنه إذا رأى المستعمر الغربي أن من حق اليهود أن يسكنوا فلسطين لأنهم سكنوها قبلاً، فلماذا لا يُعطى الحقُّ نفسهُ للعرب إذا ما أرادوا أن يسكنوا الأندلس التي سكنوها طويلاً.

---

١) روائع إقبال ص ١٣١، وكليات إقبال ص ٤٠٣.

٢) نفسه ص ١٣٥ وكليات إقبال ص ٤٠٥.

٣) إقبال والحضارة الغربية ص ٢٣٦.

ويقول إقبال في منظومة بعنوان " شام وفلسطين " [١] .

" مرحـــــــى لحانـــــــات الفــــــــرنج فقـــــد مــــــلأت بهــــــــن زُجَاجُهـــــــــا حـــــــلبْ
إن فـــــــي فلـــــسطين اليهــــــود رجـــــت فليــــــــــأخذن أســــــــبانيا العــــــــربْ
للإنكلـــــــــــيز مقــــــــــاصدٌ خـــــــــفيت مـــــــا أن يـــــــراد الــــــشهد والرطــــــبْ " [٢]

حرص إقبال دائمًا على البعد عن كل ما يقربه من التشبه باليهود ويحكي نجله الدكتور جاويد إقبال أن أباه كان يستنكر اللباس الإنجليزي، وكان ينصحه دائمًا بارتداء السروال والشيرواني، ويقول الدكتور جاويد: " ولو ضفرت أختي منيرة شعرها إلى ضفيرتين كان يكره ذلك ويقول: يا بنيتي لا تجدلي شعرك هكذا فإن ذلك أسلوب اليهود " [٣] .

عرف إقبال أن اليهود يوجهون أحقادهم ومكائدهم إلى المسلمين بصفة خاصة بينما يملكون الحكم الحقيقي في أوربا، ويقول تحت عنوان " اليهود وأوربا ":

" انظـــــــروا فمـــــــع هـــــــذه الرفاهيــــــة الســــــائدة فــــــي الغـــــرب
والســـيطرة والتجـــارة
إلا أن القلـــوب قلقـــة فـــي الصـــدور المظلمـــة
فقـــد أمســـى الغـــرب مظلمًـــا بدخـــان الآلات والمصـــانع
و لم يعد ذلك الوادي الأيمن يصلح ليكون مصدرًا للتجلْي [٤]
فالحضـــارة الغربيـــة قـــد أوشـــكت علـــى الانهيـــار
وهـــي فـــي عمـــر الشـــباب
وبعدهـــا قـــد يتـــولى اليهـــود زمـــام أمـــور الكنيســـة

وفي ديوان أرمغان حجاز وفي منظومة بعنوان مجلس شورى إبليس أو برلمان إبليس يقول على لسان أحد نواب إبليس:

---

١) انظر: النص في كليات إقبال ص ٦١٨.

٢) عزام، ضرب كليم ص ١١١.

٣) إقبال والحضارة الغربية ص ٢٤٢.

٤) استعمل إقبال " الوادي الأيمن " لأوربا على سبيل التهكم.

" إن ذلك الساحر اليهودي (يعني كارل ماركس)

الذي هو نسخة أخرى من مزدك الفارسي الاشتراكي

قد كاد أن يفتن العالم بسحره ودهائه " [1]

وفي ديوان ضرب كليم يوجه إقبال حديثه مباشرة إلى عرب فلسطين:

زمانـــه اب بهي نهـــين جـــس ك ســـوز ســـي فـــارغ   ميـــن جانتا هون وه آتـــش تـــر وجـــود مـــين هـــي

تـــري دوا نـــه جـــنيوا مـــين هـــي نـــه لنـــدن مـــين   فـــرنكَ كـــي ركَ جـــان بنجـــه يهـــود مـــين هـــي

سنا هي مين نـــه غيمـــي ســـي امتـــون كـــي نجـــات   خـــودي بـــــرورش ولـــــذت نمـــود مـــين هـــي [2]

قال إقبال ما معناه:

" لا يـــــزال الزمـــــان يـــــصلـــي بنـــــار   لـــــم تـــــزل فـــــي حـــــشاك دون خمـــــود

لا دواء بلنـــــــــدن أو جـــــــــنيوا   بوريـــــــد الفـــــرنج كـــــفُ اليهـــــودِ

ومـــــــن الـــــــرق للـــــشعوب نجـــــاةٌ   قـــــوة الـــــذاتِ وازدهـــــار الوجـــــود [3]

وعلى أرض فلسطين زار إقبال طلاب دار اليتامى، ومثل الطلاب أمامه مسرحية " قصة فتح الأندلس " وفي نهاية المسرحية طالبه الحضور بأن يسمعهم شيئًا من شعره فأنشد الأبيات التالية:

طـــارق جـــوبر كنـــاره ء انـــدلس ســـفينه ســـوخت   كَفتنـــد كـــارِ تـــو بـــه نكَـــاه خـــرد خطـــا ســـت

دوريـــم از ســـواد وطـــن بـــاز جـــون رســـيم ؟   تـــركِ ســـبب زروإ شـــريعت كُجـــا روا ســـت

---

١) سمير عبد الحميد، إقبال وأرمغان حجاز - مجلس شورى إبليس.

٢) النص ص ٦٢٢ في كليات إقبال.

٣) عزام، ضرب كليم ص ١١٣.

خـــنديد ودســـت خويش بـــه شمـــشير بُـــرد وكَفــت   هر ملكْ ملــكِ ماســـت كـــه ملــكِ خــدائي ماســـت [1]

وقد نظم المعنى الدكتور عزام هكذا:

" طــــــارق أحـــــــرق الـــــسفين فقــــــالوا   لـــــيس هـــــــذا مـــــن فعلـــــه برشــــــيد

غربـــــــــاء ومـــــــن لنــــــا برجـــــوع   ذا خطــــــار فــــــي الــــشرع غيـــر ســـــديد

أمــــسك الـــــسيف طــــارق فــــي ابتـــــسام   قــــــــائلاً واثقًــــــا بعـــــزم شــــــديد:

ملكُنــــا اليـــــوم خالــــصًا كُـــــلُّ ملـــكٍ   إنــــــه ملــــــكُ ربِّنـــــا المعبــــود [2]

عاش إقبال يدافع عن القضية الفلسطينية وقال:

" إنني لست خائفًا من أعداء الإسلام قدر ما أخاف على المسلمين من أنفسهم.. من الواجب أن يتنبه العرب بأهم لا يستطيعون الاعتماد على من لا يملك الكفاءة والقدرة للوصول إلى رأي حول قضية فلسطين بحرية فكر واستقلال ضمير فكل ما يقرره العرب لا بد أن يقرروه معتمدين على أنفسهم بعد دراسة كاملة للمشكلة التي يواجهونها " [3] .

وكتب مرة إلى القائد الأعظم محمد علي جناح:

" إن لمشكلة فلسطين أثرًا كبيرًا في نفوس المسلمين وإنني شخصيًا لمستعد أن أذهب إلى السجن لأمر له تأثير على الإسلام، فإن وجود مركز غربي على بوابة الشرق خطير للغاية " [4] .

إقبال والجزيرة العربية :

أول ما نناقشه هنا فيما يتعلق بعلاقة إقبال بالجزيرة العربية هو موقفه من الدعوة الإصلاحية للشيخ محمد بن عبد الوهاب *رحمه الله* ، فقد أعجب إقبال كثيرًا بشخصية

---

١) ديوان بيام مشرق.

٢) عزام رسالة المشرق ص ٦٤.

٣) Thoughts and Reflections of Iqbal P ٣٧١.

٤) ?قبال سب ك ليـــ ص ١٧٤ نقلا عن إقبال والحضارة الغربية ص ٢٤٨.

الشيخ محمد بن عبد الوهاب وجهوده الذاتية التي لم تعرف الكلل في سبيل الإصلاح الديني وتطهير العبادة من شوائب البدع والخرافات والوثنيات التي دخلت عليه، وقد عبر إقبال عن إعجابه بالشيخ وبدعوته عندما وصفه بقوله:

" المصلح المتطهر العظيم محمد بن عبد الوهاب " [١] .

جهر إقبال برأيه هذا في وقت كانت دعوة الشيخ تُواجَه بضراوة في الهند، ويعتقل أحيانًا كل من يصرح بأنه من مؤيدي الدعوة [٢] وإقبال تعرف على دعوة الشيخ عن طريق ما كان يُكتب في الهند بالإضافة إلى ما كتبه أستاذه توماس أرنولد الذي تتبع تأثير حركة الشيخ علي البنغال وسومطرة وإفريقيا، وأثبت هذا في كتابه الدعوة إلى الإسلام [٣] .

تقوم دعوة الشيخ على التوحيد، والتوحيد في رأي إقبال هو أساس الحياة، والإنسان لا يفوز بمكانته إلا بالتوحيد، والاعتماد على اللَّه دون سواه، ووسع إقبال دائرة الشرك لتشمل عُبَّاد الوطن وعباد البطون، وأشار إلى أن التوحيد مهم للفرد كما هو مهم للأمة، فالفرد يصبح ربانيًا، والأمة تصبح جبروتًا، ذلك أن الفرد يؤمن بوحدانية اللَّه ولا يسلم قلبه لغيره فيتخلق بأخلاق اللَّه، وإذا تخلق أفراد الأمة بأخلاق اللَّه تفوقت الأمة على أمم العالم جميعًا.

وإقبال قرأ مؤلفات شيخ الإسلام ابن تيمية وصرح بأنه يُكنُّ له ولتلميذه ابن القيم وغيرهما من العلماء السلفيين تقديرًا كبيرًا [٤] .

ولا أود هنا أن أفصل الحديث بل أختصر فأقول: إن في شعر إقبال ما يفيد تأييده لدعوة الشيخ خاصة أن الهجوم على الدعوة في الهند تركز على قضية الأضرحة والقبور،

---

١) تجديد الفكر الديني في الإسلام ترجمة عباس محمود ص ٢٨.

٢) مولانا منظور نعماني، الشيخ محمد بن عبد الوهاب في رأي علماء الهند ترجمة د. سمير عبد الحميد تحت الطبع دار هجر.

٣) انظر: ترجمة د. حسن إبراهيم وآخرين للكتاب ط مصر ١٩٤٧ م.

٤) بحوث أسبوع الشيخ محمد بن عبد الوهاب جـ ٢ ص ٤٥٨ – ٤٥٩ طبع دار الثقافة بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية.

وهناك فِرَقٌ في الهند كانت – ولا تزال – تقدس القبور والموتى، ويهاجم إقبال علانية المشايخ القائمين على الأضرحة وينقد استغلالهم للناس السذج عن طريق إقامة الموالد، ووضع صناديق النذور: يقول في ديوان بال جبريل:

" إنهم لو وجدوا حصير الزهراء ودلق أويس القرني وغطاء أبي ذر الغفاري لأكلوا السحت من أثمانها " [1] .

وإقبال يتحسر على حالة الشيوخ فكل شيخ في دائرته قد زين متجره بأسماء عظماء الصحابة والتابعين، أما دواخِلُهم فقد فرغت من زهد وورع أبي ذر الغفاري ومن عشق ومحبة أويس القرني وعفة وطهارة فاطمة الزهراء، وما يفعله هؤلاء الشيوخ هو أنهم يبيعون أسماء هؤلاء الأطهار، كما أنهم ابتلوا خلق اللّه بمرض الفرقة والخصام.

أما طواف الأضرحة الذي راج بين بعض مسلمي الهند مخالفة للشرع فقد رفضه إقبال تمامًا، لأنه يتنافى مع شرع اللّه، وما أروع الشاعر حين قال في قصيدة بعنوان فاطمة الزهراء:

نسب المسيح بنى لمريم سيرة   بقيت على طول المدى ذكراها
والمجد يشرق من ثلاث مطالع   في مهد فاطمة فما أعلاها
هي بنت من ؟ هي زوج من ؟ هي أم من ؟   من ذا يداني في الفخار أباها

إلى أن يقول:

فمها يرتل آي ربك بينما يدها   تدير على الشعير رحاها
بلت وسادتَها لآلئُ دمعها   من طول خشيتها ومن تقواها

ثم يعلن إقبال صراحة:

لولا وقوفي عند أمر المصطفى   وحدود شرعته ونحن فداها
لمضيت للتطواف حول ضريحها   وغمرت بالقبلات طيب ثراها [2]

---

1)
يهي شيخ حرم هے جو جرا كر بيج كهاتاهے *** كليم بو ذر ودلق أويس وجادر زهرا !

2) الأعظمي وشعلان، فلسفة إقبال ص ١٠٦ – ١٠٧.

فإقبال يعلن صراحة في البيتين الأخيرين عن عقيدته الصحيحة وعن سلفيته وعن اتباعه لسنة النبي وللشرع ومحافظته عليه مهما كان الأمر.

مكانة الجزيرة العربية وأهلها في قلب إقبال:

ملكت الجزيرة العربية على إقبال قلبه وعقله ووجدانه وعواطفه، ولم لا ؟ وفيها الحرمان الشريفان، ولم لا ؟ وهو يتجه إلى الكعبة في يومه خمس مرات على الأقل، ولم لا ؟ وعلى أرضها كانت بعثة نبي الرحمة، ومنها انطلق المجاهدون ينشرون النور في كل مكان، يضيئون ظلمات الجهل بأنوار الإيمان، ومن هنا جاءت أشعار إقبال مليئة بالحديث عن كل مكان في الجزيرة العربية، وجاءت صوره الشعرية وتشبيهاته مأخوذة من معالم الجزيرة العربية، وهاهو إقبال يتخيل نفسه يمضي عبر الجزيرة العربية في رحلة إلى مكة المكرمة ومن مكة إلى المدينة، ونلاحظ هنا الأثر العربي في شعره واضحًا جليًا فهو يذكر الخيمة والرحيل والمحمل، ويركب ناقته ويرجوها أن تتهدى في سيرها فالراكب مجروح ومريض وعجوز، ولكن الناقة كما قال " سارت تخطو كالسكران حتى إنك تظن أن رمال الصحراء أضحت تحت قدميها حريرًا ".

ويتحدث إقبال عن الصحراء وجمالها حيث تمضي القوافل، وتتلى الصلوات وتساق المحامل، وهو رغم جهله بالنغمات العربية إلا أنه صار شريكًا مع نغمات ناقته التي ترافقه، والشاعر لا يريد أن ينهي رحلته بسرعة فهي متعة له وإن طالت ويقول:

" اختر أيها الحادي الطريق الطويل واجعل حرقة فراقي أشد حرارة " [(1)] .

وفي ديوان أرمغان حجاز " هدية الحجاز " يوجه إقبال حديثه إلى أهل الجزيرة العربية في عدة رباعيات بالفارسية تحت عنوان " يا ابن الصحراء " فيقول:

" حين هبط النور على الصحراء في الأسحار	**غرد طائر على غصن النخيل**
اقلع خيمتك وارحل يا ابن الصحراء	**فلا حياة دون تذوق الرحيل**

---

١) سمير عبد الحميد، إقبال وأرمغان حجاز ص ١٢٨ – ١٢٩.

جعل الله العرب أدلاء للقوافل وامتحنهم بفقرهم

لو أن فقر الفقراء ذو حمية فمن الممكن أن يقلب الدنيا رأسًا على عقب

إلى أن يقول:

الجسد والروح كلاهما محكم بهواء البادية

وسط الصحراء المترامية

إن ظهور الأمم يكون من بين الجبال والأودية [1]

وإقبال لا يريد لأحد أن يسيء فهم أشعاره هنا فهو لا يقول الشعر ليلهو أو يتسلى، أو يتحدث عن الحسان أو يتغزل فيهن، بل هو يبلغ رسالة سامية، وأفكارًا عالية اقتبسها من آيات القرآن الكريم:

" وقل للشاعر العربي عني ليـاقوت الشفاة البخس مني

قبست النور بالقرآن حتى جعلت الليل لي فجرًا يغني [2]

ولا يزال إقبال يمضي في صحراء الجزيرة العربية فيخاطب أهلها قائلاً:

اكتست صحراء العرب بفضل هذا النبي الأمي حلة أنيقة وأنبتت زهرة يانعة

إن عاطفة الحرية نشأت في ظل هذا النبي وترعرعت ونمت في حجره

وهكذا كان يومُ هذا العالَم المعاصر مدينًا لأمسه " [3]

---

١) نفسه ص ٢٢٤ – ٢٢٥.

٢) د. مجيب المصري إقبال والقرآن ص ١٥١ ط الأنجلو المصرية.

٣) الندوي روائع إقبال ص ٢٠٦.

ظل إقبال يذكر الجزيرة العربية وأهلها في كل مكان ارتحل إليه، ذكرها وهو في مصر، وذكرها وهو في القدس، وذكرها وهو في أوربا، وذكرها وهو في أفغانستان، وذكرها وهو في الهند.

في أسبانيا كتب عن طارق يدعو اللّه، وهو يخوض الجهاد في سبيل اللّه فقال:

" لقد أكرمت يا رب العرب سكان الصحراء في العلم والإيمان
بنعم فريدة وأذان الفجر..
كانت الحياة قد فقدت حرارتها منذ قرون طويلة فوجدتُها من جديد في قلوبهم الفائضة بالإيمان والحنان
إنهم لا ينظرون إلى الموت كنهاية لهذه الحياة إنهم يرون فيه فتحًا جديدًا وعيشًا جديدا
أعد يا رب إلى هذه الأمة المؤمنة الحمية الدينية التي كانت كامنة في صيحة " لا تذر "
ولتوقظ في الصدور العزائم والهمم واجعل نظراتِ هؤلاء المسلمين كالسيف ترهب الكفار " [1]

وفي ديوانه " بس جه بايد كرد أي أقوام الشرق " يخص أهل الجزيرة بفصل يقول فيه:

" أرضك الصحراء تبقى للأبد من يُهْلِك للملوك الصوتَ مد
في رحاب الأرض عش قاصٍ ودان من كلام الله أجري في لسان
رمز " إلا الله " [2] مَنْ قد لقنوه ذلك المصباح أين أوقدوه [3]

وفي ديوان الأسرار والرموز يوصي إقبال بالرجوع عن ترف العجم ورخاوتهم إلى خشونة العرب وقوتهم وجهادهم:

---

١) دعاء نوح: " رب لا تذر على الأرض من الكافرين ديارا.

٢) لا إله إلا اللّه.

٣) د. المصري، إقبال والقرآن ص ١٧٩.

" من بفكر صالح في الأدب   ارجعن يا صاح شطر العرب

وسُليمى العرب يا صاح اعشق   أطلعن صبح الحجاز المشرق

فاشربن حر الصحاري يا صديق   اشربن من تمرها الراح العتيق

أسلمن رأسك يومًا صدرها   والغنى في حرها وصرصرها " [1]

وفي أفغانستان يتذكر إقبال أهل الجزيرة العربية ويرى أن عليهم قيادة العالم الإِسلامي، ويريد أن يظهر من بينهم خالد أو فاروق آخر:

إن شمس الأمة الإِسلامية قد غربت وتوارت بالحجاب   فالعربي فقد رشده وضل طريقه في الصحراء

فذهبت روح لا إله إلا الله عن قلبه   ...... فلا يوجد خالد ولا الفاروق ولا صلاح الدين [2]

إلا أن إقبالاً لا يفقد الأمل ويرى أن الصحراء ستنجب بلا شك أسدًا يقود المسلمين، يقول مخاطبًا أوربا:

" لقد سمعت من أصحاب المعرفة والكرامة أن ذلك الأسد الذي قلب حكم الروم وقضى على حضارتها في السابق عقب خروجه من الصحراء، سوف يصحو من نومه من جديد ".

ولما كان إقبال يضع أمله في أهل الجزيرة العربية فهو يخاطبهم ذاكرًا فضلهم أحيانًا ومعاتبًا أحيانًا أخرى ومعتذرًا لهم في النهاية:

يا أيها العرب قد مَنَّ اللَّه عليكم إذ جعلكم مثل السيف البتّار

أو أحدَّ منه

وكنتم فيما قبل ترعون الإِبل في الصحراء فسخر لكم اللَّه المقادير

وهنالك دوّت تكبيراتكم وصلواتكم

---

١) عزام، الأسرار والرموز ص ١٨.

٢) من ديوان بيام مشرق ص ١٧ – ١٨.

وزمزمـــــــت جلبــــــةُ حـــــــروبكم وغـــــــزواتكم

فـــــارتج بهــــا مــــا بـــين الـــشرق والغـــرب

فما أحسن تلك المغامرات وما أجمــل تلــك الغــزوات

أسفًا على هذا الخمود والجمود أيها العرب

ألا ترون كيف تقدمت الأمم الأخرى وسبقت

أما أنتم فما قدرتم قدر هذه الصحراء التي نشأتم فيها

وهذه الحرية التي ورثتموها

كنتم أمة واحدة أمة الإِسلام فصرتم اليوم أممًا

وكنتم حزبًا واحدًا حزب اللَّه فأصبحتم أحزابًا

لقد فرقتم جمعكم ومزقتم شملكم وانقسمتم على أنفسكم

....

إن اللـــــــه رزقكـــــــم البـــــصـيرة النـــــافذة ولا تـــــزال فيكـــــم الـــــشـرارة الكامنـــــــة

فقومـــــــــــــوا أيهـــــــــــا العـــــــــــرب وأعيدوا فيكم روح عمر بـن الخطـاب مـرة أخـرى

....

يـــــا رجـــــل الباديـــــة، ويـــــا ســـــيد الـــــصحراء

عُـــــــد إلـــــــى قوتـــــــك وإلـــــــى عزتـــــــك

امتلـــــك ناصـــــية الأيـــــام وخـــــذ عنـــــان التـــــاريخ

وَقُـــــدْ قافلـــــة البـــــشرية إلـــــى الغايـــــة المثلـــــى

معـــــــــذرة يـــــــــا عظمـــــــــاء العـــــــــرب !

لقد أراد هـذا الهنـدي أن يخـاطبكم ويقـول لكـم كلمـة صـريحة

فـــــلا تقولـــــوا أيهـــــا الكـــــرام: هنـــــدي !

ونـــــــــصيحة للعـــــــــرب منـــــــــي:

أنتم يا معشر العرب أسبق الأمـم إلـى معرفـة حقيقـة هـذا الـدين

وأنـــه لا يـــتم الاتـــصال بمحمـــد إلا بالانقطـــاع عـــن أبـــي لهـــب

وأنـــه لا يـــصح الإيمـــان بـــالله إلا بـــالكفر بالطـــاغوت " [١]

وقد نظم الأعظمي والصاوي شعلان بعض أبيات القصيدة السابقة نذكر منها:

وي كــــأن لــــم تُــــشرقوا فــــي الكائنــــات	بهُـــــدى الإيمـــــان والنهـــــج الرشـــــيد
ونــــســـيتم فـــــي ظَـــــلام الحادثــــــات	قيمـــــة الـــــصحراء فـــــي العـــــيش الرغيـــد
كــــل شــــعب قــــام يبنـــي نهـــضة	وأرى بنيـــــــانكم منقـــــسما
فــــي قـــــديم الدهـــــر كــــنتم أمـــة	لهــــف نفــــسي كــــيف صــــرتم أممـــا
فكـــــروا فــــي عـــــصركم واســـتبقوا	طالمـــــا كـــــنتم جمـــــالاً للعُـــصُـــر
وامــــلأوا الــــصحراء عزمًــــا واخلقـــوا	مــــرة أخــــرى بهــــا روح عمــــر " [٢]

ولم ينس إقبال نجد وأهل نجدَ ففي أشعار نظمها في مدح الرسول – ﷺ – يقول:

مهجـــــةُ المـــسلم مثـــوى المـــصطفى	عـــزة المـــسلم ذكـــرى المـــصطفى
خـــــلوات فـــــي حــــراء خلقـــــا	أمـــــةً منهـــــا وحكمًـــــا مـــشـــرقا
كــــم ليـــال قــــد قـــضاهـــا ســـاهدًا	فحبــــا الأمـــــة ملكًـــــا خـــــالدا
عـــشـــقه فـــــي القلـــب نـــور أســـفرا	للثريــــــا يـــــرتقي منــــه الـــــثرى
تُــــرْب نجــــد منــــه قــــد خــــف وضـــاء	طـــار وجـــدا مـــصعدا نحـــو الـــسماء [٣]

ويرسم إقبال صورة جميلة لوادي نجد إلا أنه حزين فلم يعد يسمع أصوات القوافل الراحلة، ولم يعد هناك قيس الذي يُجن بمنظر المَحمل (الذي يحمل ليلاه) والشعر الأردي من أجمل ما نظم إقبال:

وادي نجد مين وه شور سلاسل نه رها	قـــيس ديوانــــه ء نظــــاره ء محمـــل نـــه رهـــا

١) الندوي روائع إقبال ص ١٠٩.

٢) الأعظمي وشعلان، فلسفة إقبال ص ١٠٨ – ١٠٩.

٣) عزام، الأسرار والرموز ص ١٩.

حوصلي وه نه رهي هم نه رهي دل نه رها كَهر يه اجرا هي كه تو رونق محفل نه رها [1]

يقول إقبال ما ترجمته:

ما زال قيس والغرام كعهده وربوع ليلى في ربيع جمالها
وهضاب نجد في مراعيها المها وظباؤها الخفرات ملء جبالها
والعشق فياض وأمةُ أحمدَ يتحفز التاريخ لاستقبالها
لو حاولت فوق السماء مكانة رفّت على شمس الضحى بهلالها
ما بالها تلقى الجدودَ عواثرًا وتصدها الأيام عن آمالها [2]

وفي ديوان الأسرار والرموز يتضرع إلى اللّٰه أن يرحم المسلمين، وأن يخلق فيهم إيمان سلمان وبلال، ويرجو اللّٰه أن يمنحهم دواء يخلصهم من عبودية غير اللّٰه ويقول: يا إلهي إن سبب مصائب القوم هو انقسام المسلمين إلى فرق متناحرة متحاربة فليس هناك وحدة فكر، ولا وحدة عمل، فجدد يا إلهي في قلوبنا شرع المحبة حيث يمكن أن نعلو في الدنيا، وأطلعنا على المفهوم الحقيقي للتوحيد حتى يمكن أن نواجه الباطل، وهو هنا يلمح إلى دعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب، وإلى قيام الملك عبد العزيز بحماية الدعوة في ذلك الوقت ويصرح إقبال بعدها بما يريد فيقول:

" قلت عن أحباب نجد قصتي حدثتْ عن روضةِ نجدٍ نفحتي
فأضاء الحفل من لحني إياه ودرى قومي أسرار الحياة [3]

(إياه: شعاع الشمس).

<u>إقبال وتوحيد الجزيرة العربية :</u>

كان إلغاء الخلافة الإسلامية من جانب مصطفى كمال صدمة لمسلمي الهند ومنهم إقبال، كما كان للموقف السلبي لرضا شاه بهلوي أثره على المسلمين وظل إقبال يتطلع

---

١) النص الأردي من كليات إقبال.

٢) الأعظمي وشعلان، فلسفة إقبال ص ٨٦ – ٨٧.

٣) عزام، الأسرار والرموز ص ١٥٠ وما بعدها.

هنا وهناك يتطلع لعله يرى قائدًا يقود قافلة المسلمين التي راحت تبتعد عن منزلها يومًا بعد يوم، يقول إقبال:

" شدوت حتى مزقتْ شقائقُ النعمان جيوبَها وجدًا، ونسيم الصبح لا يزال يطلب روضًا يُنضر أزهاره، لا مصطفى كمال ولا رضا بهلوي مظهر لروح الشرق، والروح تطلب الآن شخصية أخرى تظهر فيها ".

" جيب الشقائق غدا مُزقا   ونسمة الصبح روضًا تطلب الآنا
ما مصطفى أو رضا جلَّى حقيقتها   فالروح في الشرق جسمًا تطلب الأنا " (١)

شغلت قضية الخلافة العالم الإسلامي، وكانت يوم ذاك تشغل أمراء العرب وخصوصًا الملك حسين الذي سعى ليكون خليفة المسلمين وأميرًا للمؤمنين عن طريق مهادنة الإنجليز (٢) وتفجر إقبال بكاءً وهو يلقي قصيدة أمام حشد من المسلمين في اجتماع جمعية حماية الإسلام وبكى معه الحاضرون حين وصل إلى هذا البيت:

يبيع الهاشمي عزة دين المصطفى - ﷺ

ويتقلب التركي المجاهد في الدم والتراب

آه لقد صار دم المسلم رخيصًا كالماء... »

ووجه إقبال نداءه إلى قادة المسلمين آنذاك إلى الملك فؤاد، وإلى الأمير فيصل، وإلى الملك عبد العزيز قائلاً:

يا فؤاد ! يا فيصل ! يا ابن سعود

إلى متى تظلون هكذا متفرقين

إلى متى تغفلون عن مصلحة الأمة الإسلامية

حان الوقت لتتحدوا لرفعة شأن الإسلام

ليت عبدًا من عباد اللَّه يأتي

١) عزام الأسرار والرموز.

٢) أمين الريحاني، نجد وملحقاتها وسيرة عبد العزيز بن عبد الرحمن آل سعود ص ٣٢٥ - ٣٢٦ الطبعة الرابعة ١٩٧٠م مؤسسة الريحاني.

فيظهـــر ولولـــة الجهـــاد فـــي قلـــوب الأمـــة " [١]

لم يكن إقبال ليرضى بتدخل الإنجليز في الحجاز بأي شكل من الأشكال، حتى ولو كان بتأسيس عمل خيري كبناء مستشفى مثلا، وقد خطط الإنجليز قبل دخول الملك عبد العزيز الحجاز أو قيام المملكة العربية السعودية لإقامة مستشفى يستغلون المسلمين عن طريقه في بث دعاياتهم، فأعلنت الحكومة البريطانية عن جمع تبرعات من مسلمي الهند لتأسيس مستشفى مجانية لخدمة الحجاج في أرض الحجاز وبخاصة في جدة، فجاء إلى إقبال مولانا ظفر علي خان مدير جريدة زميندار، وقال له إن تقديم هذه الخدمات المجانية من قبل الإنجليز مكيدة لتمهيد الطريق للتدخل في شؤون البلاد المقدسة للمسلمين، وتأثر إقبال حين رأى مولانا ظفر وهو يكاد يبكي، فقال له إقبال: لا تحزن يا أخي أرسل خادمك في المساء ليأخذ مني بعض الأشعار وانشرها في الجريدة – وإن شاء اللّه – لن يتبرع المسلمون، وكتب إقبال الأبيات التالية تحت عنوان مستشفى جدة:

يـــــا أســـــاة الحجـــــاز هـــــلا علمتـــــم ... أن بـــــــــرء الحيـــــــاة أرض الحجـــــاز

إن ســــــر الحيـــــاةِ يكمـــــن فـــــي المـــوت ... فيحـــــــكي حقيقـــــــة فـــــي مجـــــاز

فَـــــرَحُ المـــــؤمنين فـــــي ســـــكرة المـــوت ... بقـــــــرب المهيمـــــــن المتعـــــــالي

هـــــو أســـــمى مـــــن عيـــــشة الخـــــضر فـــــي ... الدنيـــــا طـــــوال الدهـــــور والأجيـــــالِ

لـــــم جـــــئتم للمـــــؤمنين بـــــبرء ... إن إيمـــــانهم يـــــداوي الجريحـــــا

والـــــذي ذاق مـــــن يـــــد الـــــوحي كأسًـــــا ... لـــــيس يحتـــــاج للـــــدواء مـــــسيحا

كـــــل كـــــون أبلتـــــه أيـــــدي الليـــــالي ... أحـــــرقوه ليـــــصنعـــــوه جـــــديدا

يهـــــدم البيـــــت بعـــــد حـــــين ليبنـــــي ... مـــــنزلاً عاليًـــــا وقـــــصرًا مـــــشيدا [٢]

فإقبال يقول: " لا تنصحني يا أخي بالتبرع لتأسيس مستشفى الحجاز بجدة، فإن الحياة كامنة في حجاب الموت كما تكون الحقيقة مستورة في المجاز أحيانًا فاللذة التي يجدها العاشق في مرارة الموت لم يجدها الخضر في عمره الطويل، فلا تبشرني ببشرى

---

١) مثنوي مسافر.

٢) بانك درا ص ١٩٨ ضمن كليات إقبال الأردية.

الحياة هذه بينما أنا أبحث عن وفاتي في أرض الحجاز، فلا تبشرني بالشفاء، فإن المستلذ بالألم لا يبالي بالطبيب ".

يلقي إقبال الضوء على الحياة في الحجاز قبل توحيد الجزيرة العربية، وقيام المملكة العربية السعودية، ويشير إلى الفوضى والاضطراب، وعدم استتباب الأمن، وانتشار قطاع الطريق الذين كانوا يغيرون على قوافل الحجيج، ولكنه كشاعر يتخذ من الحدث المفرد موضوعًا يعبر به عن مشاعره، ويعرف الناس برسالته الشعرية، وحدث أن توجهت قافلة من قوافل الحجيج من مكة إلى المدينة، ففاجأها قطاع الطرق، واستولى الرعب على رجال القافلة، وسقطوا فريسة للنهب والسلب إلا فتى بخاريًا صمد للموت، ولكنه نجا وسار وحيدًا يناجي أشواقه إلى المدينة:

" هل أتاكم حديث قافلة الحجاج   إذ غالها عدو مَريدُ

في طريق المدينة انتهب الركبان   والمنزل المراد بعيد

يسأل العابرون عن ساحل الصحراء   والجو موحش عربيد

فتلقتهم المخاوف بالمو   ت وضلت بهم فياف وبيد

غير ذاك الفتى البخاري لم   يبرحه إيمان قلبِه الوثاب

يتمنى في الشوق سم المنايا   كتمني الظمآن برد الشراب

ملء جنبيه للمدينة شوق   يتغنى بنشوة التوحيد

ويرى الخنجر المصوب بالمو   ت إلى صدره هلال العيد

كان خوف الردى يقول له ارجع   ويقول الإِيمان سر في أمان

ومضى آمنًا وحل كريمًا   وتلقته روضة الرضوان

قد يسير الحجيج في المحمل ال   شامي في مأمن من الأخطار

ونعيم الشوق يعرفه من   ذاق شر الأخطار بين القفار

يخسر العقل نوره حين يأوي   قانعًا بالهوان خوف الخسارة

إن في لذة المتاعب ربحًا   معنويًا يفوق ربح التجارة [1]

---

١) الأعظمي والصاوي شعلان، فلسفة ص ٧٣.

وسط الظروف الحالكة للعالم الإسلامي وضع إقبال أمله في ظهور من يقوم بتأمين أمن الحجاز، ومنع أي تدخل أجنبي في شؤون المقدسات الإسلامية، ورأى أن من يمكنه أن يؤدي هذا الواجب إنما يكون من قلب هذه الصحراء، فأمة الصحراء أمة خالدة:

أمـــــة الـــــصحراء يـــا شـــعب الخلـــود مــــن ســــواكم حـــل أغـــلال الـــورى

أي داع قبلكـــــــم فـــــي ذا الوجـــود صـــــاح لا كــــسرى هنـــا لا قيـــصرا

مــــن ســـــواكم فـــي حــــديث أو قـــديم أطلـــــع القـــــرآن صبحًـــا للرشـــــاد

هاتفًــــا فـــي مــــسمع الكـــون العظـــيم لــــيس غــــيرُ اللـــــهِ ربًـــا للعبـــاد [1]

ويوجه إقبال أشعاره إلى المغفور له الملك عبد العزيز بصفته سلطان الحجاز، وذلك بعد توحيد الجزيرة العربية:

أنـــت ســـلطان الحجـــاز وأنـــا هنـــدي فقيـــر

لكنــــي فــــي مملكــــة المعـــاني قـــدير

الـــدنيا التـــي نبتـــت مـــن بـــذرة لا إلـــه إلا اللَّـــه

تراهــــا فــــي أحـــــضان ضـــــميري

هيـــــــا نمـــــــضي معًـــــــا

إلــــــــى مدينـــــــة الرســـــــول

نرويهـــــــــا بـــــــــدموعنا

ونحمـــــل رســـــالته للعـــــالم أجمـــــع

يــــــا ابــــــن ســــــعود !

مقامــك فـــي صـــحراء مـــساؤها متجـــلٍ كالـــصباح

أعطــــاك اللَّــــه ملكًــــا واســــعًا

فابــــسط خيمتــــك كيفمــــا تــــشاء

واعلــم أن اســتجداء الطنـــاب مـــن الآخـــرين حـــرام

فنحن المسلمين أحـــرار مـــن قيـــد المكـــان والزمـــان

(فالــــدين عنــــد اللَّــــه الإِســـــلام)

---

١) نفسه ص ١٠٧.

نحـــــن لا نـــــسجد لغيــــــر الــــــرحمن

فاجعل – أيها السلطان – بينك وبــين صــنم الإفــرنج

بونًــــــــــــــا شاســـــــــــــعًا

فعهــــده وميثاقـــه لا يـــساويان حبـــة شـــعير

خــــذ النظـــرة مـــــن عــــين الفــــاروق

أوجـــــد بـــــداخلك فراســـــة المـــــؤمن

وضــع القــدم الجــريء فــي العــالم الجديــد " [1]

ورغم أن إقبالاً ولد في الهند، وعاش بها، وتكلم لغتها، إلا أنه يؤكد على أنه كمسلم فهو عربي، وأن فكره بأكمله عربي، وأن كلامه عربي:

إن الجـــواهر حيـــرت مـــرآة هـــذا القلـــب فهـــو علـــى شـــفا بركـــان

أســـمعهمو يــــا رب مــــا ألهمتنـــي وأعـــد إلـــيهم يقظـــة الإِيمـــان

وأذقهـــمُ الخمـــر القديمـــة إنهـــا عـــين اليقـــين وكـــوثر الرضـــوان

أنـــا أعجمـــي الـــدن لكـــن خمرتـــي صـــنع الحجـــاز وكرمهـــا الفينـــان

إن كـــان لـــي نغـــمُ الهنـــود ولحـــنُهم لكـــن هـــذا الـــصوتَ مـــن عـــدنان [2]

---

١) سمير عبد الحميد، إقبال وأرمغان حجاز ١٢٠٨ – ١٢٠٩.

٢) الأعظمي وشعلان، فلسفة إقبال ص٨٨.

(*) د. أحمد معوض

العلامة محمد إقبال حياته وآثاره ط هيئة الكتاب بمصر.

(*) أرنولد. توماس.

الدعوة إلى الإِسلام ترجمة حسن إبراهيم وآخرين ط مصر ١٩٤٧ م.

(*) إقبال. محمد إقبال.

كليات إقبال الفارسية ط لاهور ١٩٧٨ م.

كليات إقبال الأردية ط لاهور ١٩٧٨ م.

تجديد الفكر الديني في الإِسلام ترجمة عباس محمود ط القاهرة.

(*) أمين الريحاني.

نجد وملحقاتها وسيرة عبد العزيز بن عبد الرحمن آل سعود ط مؤسسة الريحاني الطبعة الرابعة عام ١٩٧٠ م.

(*) جاويد إقبال.

زنده رود ط أوْلى لاهور ١٩٨٢ م.

(*) جامعة البنجاب (مجموعة من الأساتذة)

تاريخ أدبيات مسلمانان باك وهند جلد سوم فارسي ادب ١٩٧٢ م.

تاريخ أدبيات مسلمانان باك وهند جلد دهم اردو ادب ١٩٧٢ م.

(*) د. حسين مجيب المصري.

إلى السماء ط الأنجلو المصرية.

إقبال والقرآن ط الأنجلو المصرية.

هدية الحجاز الأنجلو ١٩٧٥ م.

روضة السر الجديد الأنجلو المصرية.

(*) خليل الرحمن عبد الرحمن.
محمد إقبال وموقفه من الحضارة الغربية ط دار حراء بمكة ١٤٠٨ هجرية.
(*) د. رفيع الدين هاشمي.
خطوط إقبال ط لاهور ١٩٧٦ م.
(*) د. سمير عبد الحميد إبراهيم.
إقبال وديوان أرمغان حجاز ط المكتبة العلمية بلاهور.
الأسرار والرموز تحقيق ودراسة ط أوْلى المكتبة العلمية بلاهور.
(*) سيد جراغ حسن.
إقبال نامه ط تاج كمبني كراتشي.
(*) الصاوي شعلان.
مختارات من شعر إقبال إسلام آباد ١٩٧٤ م.
الأنشودة العربية ط طهران ١٩٦٨ م.
شكوى وجواب شكوى ط القاهرة ١٩٧٣ م.
إيوان إقبال ط القاهرة.
(*) د. ظهور أظهر.
إقبال العرب على دراسات إقبال المكتبة العلمية بلاهور.
(*) د. عبد الوهاب عزام.
محمد إقبال سيرته وفلسفته بيروت ١٩٧٢ م.
إقبال في مسجد قرطبة جدة ١٩٥٥ م.
الأسرار والرموز القاهرة ١٩٥٥ م.
ضرب كليم القاهرة ١٩٥٢ م.
بيام مشرق ١٩٥١ م.
(*) د. عدنان النحوي.
الأدب الإِسلامي ط الثانية ١٤٠٧ هجرية دار النحوي بالرياض.
(*) عمر بهاء الدين الأميري.
إقبال والزبيري ط السفارة الباكستانية بالرياض وجدة.

(*) محمد حسن الأعظمي والصاوي شعلان.

فلسفة إقبال والثقافة الإِسلامية في الهند وباكستان ط دمشق ١٩٧٥ م.

الحياة والموت في فلسفة إقبال ط كراتشي ١٩٧٤ م.

(*) محمد حمزة فاروقي.

سفر نامه إقبال ط لاهور.

(*) نجيب الكيلاني.

إقبال الشاعر الثائر ط دمشق مؤسسة الرسالة ١٩٨٠ م.

(*) الندوي، أبو الحسن.

روائع إقبال ط الكويت ١٩٧٨ م.

(*) يوسف سليم جشتي.

شرح بانك درا ط لاهور عشرت ببليكيشن هاوس.

شرح ضرب كليم ط لاهور نفسه.

شرح أسرار خودي ط لاهور ط ٤ نفسه.

شرح رموز بيخودي ط لاهور.

شرح جاويد نامه ط لاهور.

شرح أرمغان حجاز ط لاهور.

الحركة الإِصلاحية الجزائرية

والاستعمار الفرنسي

خلال الفترة ١٣٦٥ - ١٣٧٤ هـــ / ١٩٤٥ - ١٩٥٤ م

للدكتور

فهد بن عبد اللّٰه السماري

الأستاذ المساعد بقسم التاريخ بكلية العلوم الاجتماعية بالرياض

جامعة الإِمام محمد بن سعود الإِسلامية

مقدمة

أجمع الكثير من المؤرخين على أن تاريخ الجزائر الحديث بحاجة إلى دراسات جديدة مدعومة بالأدلة الحقيقية من أجل التخلص من الدراسات السطحية المتأثرة بالعوامل السياسية أو الأيديولوجية (المذهبية) التي ملأت ذلك التاريخ بالمغالطات الكثيرة. ومن أهم أحداث تاريخ الجزائر التي تعرضت للتشويه حركة الاستقلال الجزائري في السادس من ربيع الأول **١٣٧٤ هـ** / أول نوفمبر من عام **١٩٥٤ م** . ولقد طرح المؤرخ الجزائري محمد الطاهر عدواني هذه المسألة أمام المؤرخين الجزائريين في مقالته " حول المنهج العلمي لكتابة تاريخ الثورة ". وأكد عدواني بأن معظم ما كتب عن الجزائر وثورتها ضد المستعمرين الفرنسيين لم يعالج القضايا الأساسية، بل اكتفى بالتركيز على الشخصيات الفردية واتجاهاتهم السياسية. هذه المؤلفات – كما يرى عدواني – أهملت الناحية الجماعية والدور الجماعي المنظم الذي قاد إلى التحرر من فرنسا. والأهم من ذلك هو ما أشار إليه عدواني في مقالته، وهو أن المشكلة الرئيسة الأخرى التي تعاني منها البحوث المكتوبة عن الجزائر في تلك الفترة تكمن في أنها تعتمد فقط على المصادر الفرنسية، وتهمل المصادر الجزائرية، مما أدى إلى سيطرة وجهة نظر واحدة – وجهة النظر الفرنسية – لتفسير أحداث الجزائر [1] وأضاف بأن المجتمع الجزائري وتاريخه مليء بالعناصر الهامة التي أهملت من قبل الباحثين، والتي تساعد على فهم الأحداث الجزائرية. من هذه العناصر تطور الشعور الوطني في شتى قطاعات المجتمع الجزائري ودور ذلك في قيادة الثورة ضد الفرنسيين.

ومن المشكلات الأخرى التي تواجه الباحث في تاريخ الجزائر الحديث التركيز

١) محمد الطاهر عدواني " حول المنهج العلمي لكتابة تاريخ الثورة " مجلة التاريخ (عدد ١٢، ١٩٨٢ م) ص ٢٩ – ٤٤.

على بعض الشخصيات الفردية مثل أحمد بن بلا أو الحركات القومية مثل حركات مصالي الحاج، وفرحات عباس التي حاولت تغيير الوضع في الجزائر دون نجاح يذكر [١] كما تركز معظم الكتابات اليوم على بعض النظريات السطحية التي توصل إليها بعض الباحثين الغربيين أمثال فرانتز فانون Fanon Frantz الذي نظر إلى الثورة الجزائرية من خلال ما أسماه بالتخلص من الاستعمار عن طريق العنف أو Violent. Decolonization فلقد اندهش فانون من التضحيات التي قدمها الجزائريون أثناء مواجهتهم للفرنسيين، وقام بإخضاعها للتحليل الماركسي وتفسيرها على أنها ثورة اجتماعية مرتكزة على صراع طبقي. وأشار فانون في كتابه " **المعذبون في الأرض** " إلى أن الدافع الرئيسي في ثورة الجزائريين هو الشعور بالرغبة في استخدام العنف من أجل التخلص من الشعور بالذلة التي لحقت بهم من جراء الاستعمار [٢] لذا ففانون يفسر الجهاد الجزائري والتضحيات التي قدمها الجزائريون على أنها قوة عنف تنظيفية تنعكس فيها بعض النواحي النفسية. من خلال هذا العرض نجد أن فانون وغيره يجهلون أو يتجاهلون مدى التأثير الإسلامي على الجزائريين، ودور الإسلام في دفعهم إلى ساحة الحرب دون خشية. كما أن تفسير فانون للظاهرة الجزائرية محدودة بعبارات سطحية ومصطلحات نفسية لا تكفي لتفسير أحداث الثورة الجزائرية وما سبقها من تحضير وإعداد [٣] .

هذا التجاهل للدور الإسلامي في تاريخ الجزائر ليس محصورا فقط على فانون بل موجود في الكثير من المؤلفات التي تعالج أحداث الجزائر خاصة الأجنبية منها.

ولقد أشار إدوارد سعيد Said Edward إلى النظرة الدونية للإسلام التي يحملها

---

١) انظر على سبيل المثال:

Insureregency and ,Alf goy ٨٦ – ٥٧ .pp (١٩٧٦ ,Colorado ,Boulder)The Emergence of Claasses in Algeria ,Marnia erg

Counterinsurgency(Bloomington, ١٩٧٢). عبد الرءوف عمرو وعمر عمرو، أحمد بن بلا: ابن شمال أفريقيا، القاهرة الدار القومية للطباعة والنشر ١٩٦٣ م.

٢) Frantz Fanon. The Wretched of The Earth. Translated by Constance Farrington(New York, ١٩٨٢) p. ٩٤.

٣) هناك دراسة نقدية لنظرية فرانتز فانون انظر:

Irenel. Gendzier, Frantz Fanon: A critical Study(New York, ١٩٧٣) p. ٢٠١.

الغرب حتى في المعالجات التاريخية. فمعظم المؤلفين الغربيين – كما أوضح ذلك إدوارد سعيد – خاصة المستشرقين يرون أن العالم الإسلامي مختلف تماما عن الغرب، ومتميز بقبليته السائدة وبدائية مجتمعه. والإسلام في نظر هؤلاء يعتبر عائقا وقديما، ولا يمكن أن يقوم بدور تطويري في العالم الإسلامي [1] لذا نجد أن الذين كتبوا عن الجزائر من هؤلاء المستشرقين كانوا مقتنعين بهذه الفكرة، و لم يحاولوا دراسة أو اعتبار الدور الإسلامي في الجزائر.

وهذا البحث محاولة لإيضاح بعض معالم التأثير الإسلامي في أحداث الجزائر من خلال إلقاء الضوء على جمعية العلماء المسلمين الجزائريين التي – كما سنرى – هيأت بجهودها المباركة الأرض الجزائرية؛ لكي تقتلع منها جذور الاستعمار. فالحركة الإصلاحية التي قادتها جمعية العلماء المسلمين في الجزائر لم تحظ بالدراسة الوافية على الرغم من أهميتها، بل اقتصرت المؤلفات على الإشارة الخاطفة غير المركزة. وأهمية هذه الحركة تكمن في استمرارية جهودها دون انقطاع، وقوتها المعنوية الملحوظة، وأنشطتها المتعددة والمتنوعة وتأثير ذلك على عامة الناس بالجزائر. ولأن حجم هذا الدور لهذه الحركة الإصلاحية كبير جدًّا فإن هذه الدراسة لن تكون كافية لإبراز جميع جوانبه، ولكن سيتم التركيز على الفترة من **١٣٦٥** إلى **١٣٧٤ هـ (١٩٤٥ – ١٩٥٤ م)** من أجل التعرف على الإسهام الكبير الذي قامت به جماعة علماء المسلمين الجزائريين في ثورة المليون شهيد.

مظاهر الاستعمار الفرنسي

بدأ الاستعمار الفرنسي للجزائر في عام **١٢٤٦ هـ / ١٨٣٠ م** عندما احتلت الجيوش الفرنسية الجزائر التي كانت تحت الحكم التركي. وفي عام **١٢٥٠ هـ / ١٨٣٤ م** أصبح الاحتلال الفرنسي للجزائر رسميًّا يشرف عليه الحاكم العام المُرْسَلُ من وزارة الدفاع الفرنسية. ولكي تعزز من قوتها وحكمها في الجزائر

---

١) Edward Said Orientalism (New York, ١٩٧٨) p. ٣٠٠; Edward Said, " Islam. Orientalism and The West ", Time April ١٦، ١٩٧٩. p. ٥٤.

قامت الإدارة الفرنسية بوضع الخطط اللازمة لتحقيق ذلك. من هذه الخطط الرامية إلى تأصيل الاستعمار الفرنسي في الجزائر قيام فرنسا بتشجيع هجرة الآلاف من الفرنسيين الراغبين في الاستيطان والاستقرار بالجزائر، والذين أصبحوا بشكل تدريجي الفئة الحاكمة هناك. وبدعم من هؤلاء المستوطنين أو " المستعمرين " وبتأثير منهم أصبح الاحتلال الفرنسي للجزائر فريدا في بشاعته، وتدميره للمجتمع الجزائري إذا ما قورن بأنظمة الاحتلال الأخرى التي شهدتها المناطق العربية الأخرى [1] فلقد قام الفرنسيون بتهيئة الجزائر اقتصاديا بما يتناسب مع مصالحهم الاستعمارية غير المحدودة، ويخدم احتياجات بلدهم في أوربا. وبدءوا بالاستيلاء على الأراضي الصالحة للزراعة والأغراض الاقتصادية الأخرى خاصة تلك التي كانت تابعة للدولة، والمؤسسات الدينية والقبائل الثائرة، بالإضافة إلى الأراضي المشاعة وغير المسجلة رسميا.

وأصبح الفرنسيون المحتلون السادة على هذه الممتلكات وعلى الشعب الجزائري الذي أرغم على العمل فيها دون الاستفادة من مردودها على الإطلاق [2] وامتدت السياسة الفرنسية الاستعمارية إلى حد اعتبار الجزائر كجزء أساسي من فرنسا لا يحمل هوية عربية أو إسلامية.

ويتضح هذا الموقف على سبيل المثال في قيام الفرنسيين بتحويل الأراضي الجزائرية الخضراء إلى مناطق لزراعة العنب الخاص بإنتاج الخمور مما أدى إلى إزعاج المسلمين، وتذمرهم من السياسة الفرنسية الرامية إلى مسخ الهوية الإسلامية للجزائر.

ومن مظاهر السياسة الفرنسية الاستعمارية في الجزائر محاولة القضاء على ثقافة البلد، والعمل على تهيئة ذوبان الشخصية الإسلامية الجزائرية من خلال تعطيل العادات والأسس الاجتماعية المحلية، واستبدالها بنماذج جديدة مستوردة من فرنسا، وقام المستعمرون بإيصال هذه النماذج والعادات الفرنسية إلى الجزائر عن طريق التنظيم الإداري الذي سلكوه من أجل إحكام السيطرة على مقاليد الأمور هناك. فلقد تم تقسيم الجزائر إلى ثلاثة أجزاء – الجزء الأهلي والمأهول فقط

---

١) Michael C. son, Arab Politics (en New. ١٩٧٧), P٣٦٥.

٢) Karen Farsoun, " State Capitalism in Algeria ", Middle East Research and Information Project (Merip). Report No. ٣٥) February ١٩٧٥), p. ٣.

بالفرنسيين المستوطنين، والجزء المختلط والذي يشتمل على الفرنسيين والجزائريين، وأخيرا الجزء العربي الذي كان خاضعا للحكم العسكري والعزل المستمر. ولقد وصف فرانتز فانون الوضع في الجزء العربي بأنه سيئ جدًّا بسبب الاستغلال والسيطرة والاضطهاد [1] من خلال هذه السياسة حاولت فرنسا إزالة القاعدة الاجتماعية والثقافية الجزائرية، وزرع بنية فرنسية مكانها. هذا المخطط الاستعماري نجح فقط في مد عمر الاستعمار الفرنسي ولم يؤد إلى استمراريته.

كما اتسمت السياسة الفرنسية في الجزائر بصليبية متعصبة استهدفت الإسلام وأبناءه. فلقد أشار سكرتير القائد الفرنسي " بيجو " إلى عمق هذه الصليبية الحاقدة حينما تحدث عن احتلال الجزائر قائلا بأن " آخر أيام الإسلام قد دنت، وفي خلال عشرين عاما لن يكون للجزائر إله غير المسيح ". وفي تصريح " بيجو " القائد الفرنسي نفسه دلالة واضحة على الحرب الفرنسية على الإسلام. قال " بيجو " حينما قدم مجموعة من الأطفال الجزائريين إلى أحد رجال الدين المسيحيين " حاول أن تجعلهم مسيحيين، وإذا فعلت فلن يعودوا إلى دينهم ليطلقوا النار علينا " [2] لقد أخفق الفرنسيون في حربهم الشعواء على الإسلام والمسلمين الذين صبروا وجاهدوا ضد عدوهم المستعمر. فالإسلام في الجزائر كان قويا على الرغم من السياسة الفرنسية المعادية. لقد استمرت الهيئات الإسلامية بالجزائر، وعلى رأسها جمعية العلماء المسلمين في تغذية الجزائريين بالمفاهيم الصحيحة، وفي صبغ الشخصية الجزائرية بالصفة الإسلامية.

محاولات الاستقلال :

شهدت الفترة من **١٣٦٥** إلى **١٣٧٤ هـ (١٩٤٥ – ١٩٥٤ م)** تطورات جديدة أدت إلى توجيه الشعب الجزائري إلى إعلان الحرب على الفرنسيين. من هذه التطورات التحرك الإسلامي المتمثل في جمعية العلماء المسلمين الجزائريين.

---

١) Fanon The Wretched of The Earth .F. pp. ٣٨ – ٤٠.

٢) صالح خرفي صفحات من الجزائر: دراسات ومقالات من ١٩٦٢ إلى ١٩٧٢ (الجزائر) ص ٣١٥.

وانظر أيضًا: محمد الصالح الصديق، الاستعمار في الجزائر (القاهرة).

فقد قدمت هذه الجمعية خلال هذه الفترة أروع الأنشطة التي ربطت الغالبية من الجزائريين بالدين الإسلامي. ونتج عن هذه الأنشطة الوعي الإسلامي لدى الجزائريين الذين أدركوا أخيرا واجبهم ودورهم في تخليص بلادهم الإسلامية من الاستعمار. ولكي نناقش هذا الدور الكبير الذي قامت به جمعية العلماء المسلمين لا بد من الإشارة إلى التطورات التي حصلت قبل هذه الفترة، والتي لها علاقة ببروز ذلك الدور.

بإمكاننا القول بأن بداية ظهور النزعة الجزائرية للاستقلال من الاستعمار الفرنسي تعود إلى الحركة التي قادها الأمير عبد القادر الجزائري في الفترة من **١٢٤٨** إلى **١٢٦٤ هـ (١٨٣٢ – ١٨٤٧ م)** . أدت هذه الحركة التي نادت بالجهاد ضد الفرنسيين إلى تأسيس القواعد الرئيسية للحركات المستقبلية وإرساء الدعائم الإسلامية لحركة التحرر من فرنسا [١] هذه الحركة التي اتسمت بالكفاح المسلح المرتكز على روح دينية أبرزت الدور القيادي الذي يستطيع المسلمون القيام به من أجل الوصول إلى الهدف الرئيسي، وهو إجلاء المستعمرين من أرض الجزائر الإسلامية. وعلى الرغم من فشل هذه الحركة إلا أنها أثبتت أن " الإسلام هو القوة الوحيدة القادرة على إنهاء الاستعمار والعامل المؤثر في النهوض والوعي الوطني لدى الجزائريين " [٢] .

استمرت الثورات – ولو بحجم أصغر – في الجزائر بعد مغادرة الأمير عبد القادر الجزائري إلى سوريا تحت الضغط الفرنسي. ومن أهم هذه الحركات ثورة أولاد سيدي الشيخ في جنوب الجزائر في عام **١٢٩١ هـ / ١٨٨١ م** [٣] .

وبعد انتهاء الحرب العالمية الأولى بدأت الجزائر – كغيرها من الدول الأخرى – تخوض مرحلة جديدة في تطور الوعي الوطني. هذه المرحلة ركزت على تحقيق

---

١) علي نويهض، معجم أعلام الجزائر (بيروت ١٩٨٠) ص ١٠٣ – ١٠٤.

٢) Arslan baraci, Algeria: A Revolution That Falded (don, ١٩٦٦) p. .٢٧

٣) Belkacem Saadallah, The Rise of Algerian Nationalism ١٩٠٠- ١٩٣٠(University of Minnnesota Ph. D. Dissertation, ١٩٦٥) pp. ٣٩ - .٤٨

الاستقلال بالطرق السلمية والقانونية والاستفادة من التجارب الأوربية الدستورية في هذا المجال خاصة الفرنسية. ودعى القائمون على هذا الاتجاه إلى تأسيس أحزاب وهيئات سياسية تقوم بدفع عجلة مسألة القومية الجزائرية دون اللجوء إلى الاختيار العسكري [١] وظهرت في الفترة من **١٣٤٣** إلى **١٣٥٩ هـ** (**١٩٢٤ - ١٩٤٠ م**) محاولات كثيرة لتنظيم المعارضة الجزائرية، وذلك بقيادة مجموعة صغيرة من الجزائريين الذين تلقوا تعليمهم في الغرب، وبالذات في فرنسا والذين كانوا متأثرين بالأيدلوجيات الغربية خاصة الماركسية. والحركة المصالية كانت من أهم هذه الحركات في تلك الفترة؛ لأنها عكست هذا التطور السياسي في الجزائر آنذاك. وقام بتزعم هذه الحركة مصالي الحاج الذي كان عضوًا سابقا في الحزب الشيوعي الفرنسي. ففي **١٣٤٣ هـ / ١٩٢٤ م** استطاع مصالي الحاج أن يجمع حوله مجموعة من الطلاب والعمال من المغرب العربي والموجودين في أوربا الغربية خاصة فرنسا لدعم أفكاره السياسية. وقامت هذه المجموعة بتأسيس " حزب نجمة الشمال الأفريقي " Africaine Nord Etoile في باريس بهدف تمثيل الجزائريين والمغاربة والتونسيين في فرنسا ودعم قضاياهم السياسية هناك. وطالب الحزب بالاستقلال الشمال الإفريقي وإعطائه السيادة المطلقة. وفي **١٣٤٨ هـ / ١٩٢٩ م** قامت الحكومة الفرنسية بحل حزب نجمة الشمال الإفريقي في باريس، واستمر مصالي الحاج في حركته السياسية، وأسس حزبا آخر في باريس باسم " حزب الشعب الجزائري " Algerien Peuple Du Parti والذي انتقل إلى الجزائر فيما بعد. وفي عام **١٣٦٥ هـ / ١٩٤٥ م** قام مصالي الحاج بتغيير اسم الحزب إلى " حركة انتصار الحريات الديمقراطية " والذي حاول من خلاله التخلي عن الأيديولوجية الاشتراكية، والاعتماد على الأسس الإسلامية كمنهج لهذا التحرك الجديد.

لم يكتب لمحاولات مصالي الحاج النجاح المطلوب؛ لأنها كانت في البداية بعيدة كل البعد عن الأوضاع الداخلية للجزائر خاصة عندما اتخذت فرنسا قاعدة لنشاطها. بالإضافة إلى ذلك فإن الحركة المصالية كانت متأثرة بالفكر الشيوعي مما

---

١) Ammar Bouhouche, " The Origins of Political Agitation for Independence of Algeria, " Arab Journal. Vol. Ii, No, ٤(Fall ١٩٦٥) pp. ٥- .٧

أدى إلى تناقض ذلك مع القاعدة الإسلامية العريقة التي تتمتع بها الجزائر. كما كان من أسباب الفشل أن المصالية كانت تخاطب الطبقات المثقفة التي كانت تعيش في خارج الجزائر، ولا تشكل إلا نسبة ضئيلة داخل الجزائر. وأشارت جانيت زاغوريا في رسالتها للدكتوراه عن المصالية بأن فشل هذه الحركة كان بسبب الأسلوب الشخصي المستقل الذي اتخذه مصالي، وبسبب عدم وجود البرنامج المنظم والأهداف الثابتة المتفقة مع ذلك البرنامج [1] .

ومن الحركات الأخرى التي حاولت تحقيق استقلال الجزائر تلك التي تزعمها فرحات عباس من خلال الحزب الذي أشرف على تأسيسه تحت اسم " جماعة اتحاد الشعب الجزائري " Algerienne Populaire Union وذلك في عام **١٣٥٧ هـ / ١٩٣٨ م** . وفشل فرحات عباس في هذه المحاولة؛ لأنه ركز أيضًا على الطبقة المثقفة في فرنسا والتي ليس لها تواجد كبير في الجزائر في تلك الفترة. كما أن الأهداف التي أعلنها عباس من خلال الحزب لم تجد القبول لدى الجزائريين خاصة فيما يتعلق بالمطالبة بالمساواة بالفرنسيين، وليس الاستقلال التام عن فرنسا [2] بدأ عباس في تغيير أهدافه من القبول بالحكم الفرنسي مع المساواة إلى المطالبة بحق تقرير المصير خاصة في نهاية الحرب العالمية الثانية عندما أصدر " بيان الشعب الجزائري " في عام **١٣٦١ هـ / ١٩٤٢ م** . ولقد تضمن هذا البيان المطالبة بإلغاء الاستعمار وإعطاء الشعب الجزائري حق تقرير المصير، وغير ذلك من المبادئ الرامية إلى تخليص الجزائر من السيطرة الفرنسية. وتعتبر حركة البيان التي قادها عباس خطوة هامة في تطور الحركة الوطنية الجزائرية، ولكنها لم تستطع الوصول إلى أهدافها؛ لأنها لا زالت ترتكز على الطرق السلمية المتعارف عليها في الغرب [3] واستمر فرحات عباس في حركته المرتكزة على تحقيق استقلال الجزائر عن طريق المشاركة في الحكومة الفرنسية بالجزائر وأسس في عام

---

١) Janet Zagoria, The Rise and Fall of The Movement of Messali j in Algeria (Columbia University, Ph D. Dissertation ١٩٧٣), p. ١٤٦.

٢) محمود إحسان الهندي، الحوليات الجزائرية: تاريخ المؤسسات في الجزائر من العهد العثماني إلى عهد الثورة فالاستقلال (دمشق ١٩٧٧) ص ١٣٤ – ١٣٥.

٣) Jona Gillespie, Algeria: Rebellion and Revolution (don, ١٩٦٠) p. ٥٣.

١٣٦٥ هـ / ١٩٤٦ م حزبا آخر باسم " الاتحاد الديمقراطي للبيان الجزائري " Du Democratique Union Algerien Manifeste. واستطاع عباس من خلال هذا الحزب أن يحوز على ١١ مقعدا في انتخابات الجمعية التأسيسية الفرنسية في أواخر ١٣٦٥ هـ / يونيه ١٩٤٦ م . ولم ينقطع عباس عن الحركة الوطنية الجزائرية رغم الفشل الذي واجهه وتغيير مواقفه بل استمر وشارك في الثورة الجزائرية، وأصبح رئيس أول حكومة جزائرية مؤقتة في ١٣٧٨ هـ / ١٩٥٨ م .

أسهمت هذه الحركات والمحاولات السياسية في تقوية الشعور الجزائري الوطني ولو بشكل محدود. لكن هذه المحاولات لم تستطع حمل لواء استقلال الجزائر لعدة أسباب.

أولاً: معظم الذين قادوا هذه الحركات التي أشرنا إليها أو غيرها كانوا ممن تلقى تعليمه في فرنسا وتأثر بالفكر الفرنسي وخاصة في آرائهم حول القومية. لذا فقد حاولوا الوصول إلى أهدافهم من منطلق غربي يركز على استخدام القنوات السياسية الموجودة والتعايش معها بدلا من الثورة عليها.

ثانيًا: كانت مواقف وآراء زعماء هذه المحاولات غير ثابتة وذلك كان واضحا في حركات مصالي الحاج وفرحات عباس.

ثالثًا: تعتبر السياسة الفرنسية تجاه هذه المحاولات واحدة من الأسباب في فشلها. فالحكومة الفرنسية رفضت أية محاولة من شأنها تغيير الوضع السياسي في الجزائر.

أخيرا لم تستطع هذه المحاولات الوصول إلى أعماق المجتمع الجزائري والتأثير على القاعدة الشعبية الجزائرية العريضة؛ لأنها انطلقت من خارج الجزائر وعلى الأراضي الفرنسية بعيدا عن الواقع الجزائري.

كما اعتمدت هذه الحركات على دعائم فكرية مستقاة من فرنسا وغريبة كل الغرابة على الجزائر المسلمة. كما أصيب هؤلاء القادة الذين تزعموا هذه الحركات بالخذلان من جراء سلبية الحزب الشيوعي الفرنسي تجاه مطالبهم الوطنية التي تناقضت مع المصالح الفرنسية في المنطقة. والأسوأ من ذلك هو أن الحزب الشيوعي الفرنسي كان يعتبر الجزائر جزءا لا يتجزأ من فرنسا [١] وعلى الرغم من

---

١) Irwin, wall, " the French communists and the Algeria war, " journal of contemporary history. Vol. ١٢, no ٣(July ١٩٧٧), p. .٥٢٤

عمار أوزيغان، الجهاد الأفضل (بيروت ١٩٦٢) ص ٢٤٩.

تأسيس الحزب الشيوعي الجزائري في عام **١٣٥٤ هـ / ١٩٣٥ م** إلا أنه لم يسهم في الحركة الوطنية الجزائرية بسبب ارتباطه المباشر بالحزب الشيوعي الفرنسي. ولقد جاء إنشاء حزب شيوعي مستقل في الجزائر نتيجة لمطالبة الجزائريين الشيوعيين بمساعدتهم في تطبيق المبادئ التي يؤمنون بها، والتي تعتبر الفكر الشيوعي هو الأساس من أجل إيصال مسألة الحرية إلى الشعب والطبقة العاملة في الجزائر. ولقد خاف الشيوعيون في فرنسا من اتجاه هؤلاء الجزائريين إلى تكوين خلية مشتركة من جميع الشيوعيين العرب، والمضي في أنشطتهم بمعزل عن الحزب الشيوعي الفرنسي. لذا اضطر الحزب الشيوعي الفرنسي إلى تأسيس الحزب الشيوعي الجزائري، ولكن بقيادة فرنسية لا يهمها استقلال الجزائر على أية حال [1] .

جمعية العلماء المسلمين :

من هذه الإشارة السريعة نجد أن هذه الحركات والمحاولات السياسية فشلت في التعامل مع الواقع الجزائري؛ من أجل تحقيق انفصال الجزائر عن فرنسا، والثقافة الفرنسية. ولكن جمعية العلماء المسلمين الجزائريين استطاعت من خلال إدراك زعمائها لوضع الجزائر وواقع الاستعمار أن تهيئ البيئة الملائمة لصراع مسلح ضد فرنسا. فلقد تمكن العلماء المسلمين من خلال مراكزهم المنتشرة في الجزائر أن يعيدوا الحيوية إلى الشعور الوطني الجزائري، وأن يتصلوا مباشرة بالجزائريين، ويدعموا الثقة في أنفسهم التي حاولت السياسة الفرنسية القضاء عليها. وأصبحت جمعية العلماء المسلمين الجزائريين من جراء هذا النشاط المميز القاعدة الرئيسية المحركة لتخليص الجزائر من الفرنسيين. ولكي نتعرف على نواحي هذا النشاط وجوانبه لا بد من إلقاء الضوء على الخلفيات والتطورات التي ساعدت على ظهوره.

اتضح للجزائريين بعد انتهاء الحرب العالمية الثانية أن فرنسا لن تعطيهم فرصة للاستقلال أو حق تقرير المصير. والأسوأ من ذلك هو أن الحكومة الفرنسية بالجزائر

---

1) Belkacem Saadallah, The Rise of Algerian Nationalism: ١٩٠٠- ١٩٣٠(University of Minnesota, Ph. D. Dissertation, ١٩٦٥), pp. ٣٥٧.

استخدمت سياسة القمع الوحشي لأية محاولة تنادي بالنظر في وضع الجزائر. ولا ننس أن العالم بأسره كان يعيش في نشوة انتصار الحلفاء، ووعودهم بتحرير الشعوب المستعمرة، وترقب الجزائريون نصيبهم من هذه الوعود، ولكن دون جدوى. فلقد أدت حادثة سطيف في الثامن من مايو **١٩٤٥ م / ١٣٦٤ هـ** إلى اقتناع الجزائريين بأن فرنسا لن تنضم إلى موجة تحرير المستعمرات. ولقد حاول الجزائريون أثناء الاحتفال بانتصارات الحلفاء في مدن سطيف وخراطه وكلمه بشرق الجزائر المطالبة بالاستقلال والقيام بمظاهرات جماعية تندد بالاستعمار الفرنسي تحت قيادة فرحات عباس وغيره من القوميين الجزائريين المتأثرين بالثقافة الفرنسية. نتج عن هذه المحاولة مذبحة كبيرة قام بها الجيش الفرنسي، وراح ضحيتها أكثر من ٤٠,٠٠٠ (أربعين ألف) جزائري في مدينة سطيف وحدها [١] .

قام أعضاء جمعية علماء المسلمين بالاستفادة من نتائج هذه الأحداث لتقوية الشعور الجزائري ضد الاستعمار الفرنسي، وحث المواطنين على الاتجاه إلى الدين الإسلامي لتخليصهم وتخليص بلادهم الإسلامية من الاستعمار الحاقد. وأكد العلماء على أهمية التمسك بالدين من أجل الرقي بالروح الإسلامية في الجزائر وتحقيق الأهداف الوطنية [٢] وقوبل هذا النشاط الدعوي بالاستحسان لدى الكثير من الجزائريين الذين بدءوا يفقدون الأمل في التغيير من الجانب الفرنسي. بينما أصيب الكثير من المثقفين الجزائريين بخيبة أمل في التوصل إلى حل من خلال استراتيجيتهم السلمية خاصة بعد الفشل في الحصول على تمثيل جزائري معتبر في الحكومة الجزائرية التي يسيطر عليها الفرنسيون على الرغم من صدور تشريع خاص بذلك في عام **١٣٦٧ هـ / ١٩٤٧ م** من قبل الحكومة الفرنسية. فأدركوا أن الطرق السرية وغير المعلنة التي اتبعها أعضاء جمعية العلماء المسلمين هي الوسيلة الوحيدة لتحقيق أهدافهم الوطنية. من هؤلاء المثقفين فرحات عباس الذي لم يستطع أن يستمر في أسلوبه المفتوح مع الفرنسيين، وقام بالاحتجاج أثناء افتتاح

---

١) Jacques R. Goutor, Algeriaand France (Muncic, Indiana, ١٩٦٥), p. .٥١

٢) مصطفى الطلاس وبسام العسلي، الثورة الجزائرية (بيروت ١٩٨٢) ص ٧٠ – ٧١.

جلسة البرلمان الجزائري على طرق التصويت والاعتقالات للمرشحين من جانب سلطات الاستعمار مما أدى إلى انسحابه من البرلمان [١]

.

هذا التطور داخل بعض المجموعات الجزائرية المثقفة التي كانت في السابق تنادي بالتعامل مع الحكومة الفرنسية من أجل الوصول إلى تحقيق استقلال البلاد جعلها تتجه إلى قنوات أخرى، ترتكز على التنظيمات السرية. ففي نهاية **١٣٦٦ هـ / ١٩٤٦ م** تم تأسيس المنظمة الخاصة Speciale Organization والمكونة من الشباب الجزائري الذي اقتنع بضرورة العمل المسلح ضد الاستعمار الفرنسي، وذلك بتأثير مباشر من نشاط جمعية العلماء المسلمين، ودعوتهم لإحياء الجهاد ضد الفرنسيين. وأشارت زاغوريا إلى أن ازدياد عدد السكان الجزائريين في فترة ما بين الحربين العالميتين أدى إلى ظهور طبقة شابة من المسلمين خلال هذه الفترة. ففي بداية الحرب العالمية الثانية شكل المسلمون تحت العشرين سنة حوالي نصف سكان الجزائر [٢] واستفادت جمعية العلماء المسلمين من وجود هذه الطبقة من الشباب المسلم بتركيز الجهود عليها. ولقد ظهر تأثير جهود جمعية العلماء المسلمين في تشكيل جمعيات سرية تقوم على مبدأ حمل السلاح في وجه المستعمر. وأصبحت جمعية العلماء المسلمين الملجأ الأخير للقوميين الجزائريين الذين فشلوا في تحقيق أهدافهم بالطرق السابقة. ولقد أشار جين فارمرgene Farmer محرر الأخبار الأجنبية بمجلة لايف ife في عام **١٣٧٦ هـ / ١٩٥٦ م** إلى أن جمعية العلماء المسلمين الجزائريين كانت المحرك والمخطط الرئيسي للثورة الجزائرية. وتأكد فارمر من هذا الدور بنفسه حينما اجتمع بقادة الثورة في مقر جمعية العلماء المسلمين الجزائريين في القاهرة، ووصف الثورة الجزائرية بأنها " جهاد " الإسلامي [٣] .

لقد نجحت جمعية العلماء المسلمين الجزائريين في صياغة نموذج متميز

---

١) illespie, Algeria: Rebellion and Revolution. p. .٧٢

٢) agoria, Messali j, p. .٢٠

٣) ene Farmer, " The ders Behind Algeria's Rebellion, " e Vol. ٤٠No. ٢٣(June ٤; ١٩٦٥) pp. ١٤٦- .١٦٠

للتعامل مع واقع الجزائر، ونادى زعماء الجمعية بأن الفصل بين الشعور القومي والشعور الديني غير ممكن على الإطلاق، وأن الاعتزاز بالإسلام والكفاح ضد المستعمر الأجنبي المسيحي كانا دوما وجهين لحقيقة واحدة [1] من خلال هذه القاعدة الصلبة استطاعت الحركة الإصلاحية بالجزائر أن تجذب الكثير من الشباب الجزائري المسلم الذي كان بيئة خصبة لغرس العقيدة الإسلامية والمبادئ الدينية.

ولقد أخذت جمعية العلماء المسلمين الجزائريين جذور دعوتها من الحركة السلفية وبعض الحركات الإصلاحية الأخرى في العالم الإسلامي. فتأثر عبد الحميد بن باديس (**١٣٠٧ هـ / ١٨٨٩ م - ١٣٥٩ هـ / ١٩٤٠ م**) بحركة الشيخ محمد بن عبد الوهاب في نجد التي نادت بإحياء عقيدة السلف، وتجديد ما اندثر منها، وتنقيتها مما علق بها من البدع والانحرافات [2] وذكر عبد الهادي بوطالب في مذكراته بأن الشيخ ابن باديس أخذ الاتجاه السلفي واستقى دعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب من خلال رحلاته إلى الأماكن المقدسة [3] وأشار علي مراد بأن بدايات الحركة الإصلاحية في الجزائر تعود إلى زيارة الشيخ محمد عبده في **١٣٢١ هـ / ١٩٠٣ م** للجزائر. فقد أدت هذه الزيارة إلى تأسيس الروابط وقنوات الاتصال بين الجزائريين وعلماء المشرق العربي [4] كما أن الجزائريين الذين كانوا يتلقون العلوم الإسلامية في مكة المكرمة والمدينة المنورة والقاهرة ودمشق عادوا إلى بلادهم؛ لإحياء الدين وعلومه وتربية المسلمين بالجزائر حسب المبادئ الإسلامية الشاملة.

---

١) محمود إحسان الهندي، الحوليات الجزائرية: تاريخ المؤسسات في الجزائر من العهد العثماني إلى عهد الثورة فالاستقلال: (دمشق ١٩٧٧) ص ١٢٥.

٢) عبد اللّه بن يوسف الشبل، الشيخ الإمام محمد بن عبد الوهاب – حياته ودعوته.

٣) عبد الهادي بوطالب، " ابن باديس وخلفه الإبراهيمي وجمعية العلماء المسلمين لعبوا الدور الأكبر في الحفاظ على عروبة وإسلام الجزائر " الحلقة العاشرة من ذكريات وشهادات ووجوه، الشرق الأوسط ١٩٨٨/٦/٢٢ م ص ١٢.

٤) Ali Merad, Reformisme Musulman En Algerie De ١٩٢٥A ١٩٤٠(Paris ١٩٦٧) pp. ٥٣- .٥٤

هذه الاتصالات والمؤثرات أدت إلى ظهور حركة إصلاحية بقيادة جمعية العلماء المسلمين في الجزائر، وعلى رأسها الشيخ عبد الحميد بن باديس. ففي عام **١٣٥٠ هـ / ١٩٣١ م** تم إعلان تأسيس جمعية العلماء المسلمين الجزائريين رسميا بزعامة الشيخ ابن باديس [1] وأنشأت الجمعية لها فروعا في المدن الجزائرية وجعلت في كل منها عميدا من العلماء يديرها. فعلى سبيل المثال كان الشيخ طيب العقبي مسئولا عن الجزائر العاصمة، والشيخ ابن باديس في مدينة قسنطينة، والشيخ العربي بن بلقاسم في تبسة، والشيخ البشير الإبراهيمي في مدينة تلمسان. وأنشأت الجمعية مئات المدارس العربية والإسلامية وعشرات المساجد لتنفيذ برنامجها التربوي والدعوي. وأشار المؤرخ محمد علي دبوز بأن الجمعية من خلال برنامجها الموسع أصلحت المجتمع وهدت " أركان الإلحاد والجمود، وصححت العقيدة الإسلامية، وأخذت بيد الأمة الجزائرية إلى طريق الدين، وأزالت الأحقاد، وبثت في النفوس الأخوة الإسلامية " [2] ولا شك أن أهم الأهداف التي تنوي الجمعية تحقيقها هي استقلال الجزائر المسلمة وطرد الاستعمار الفرنسي. فلقد نقل أحد أصدقاء الشيخ ابن باديس قوله: " والله لو وجدت عشرة من عقلاء الأمة الجزائرية يوافقونني على إعلان الثورة لأعلنتها " [3] .

الجهود الإصلاحية لجمعية العلماء :

تابعت جمعية العلماء المسلمين الجزائريين بعد وفاة الشيخ ابن باديس في عام **١٣٥٩ هـ / ١٩٤٠ م** نشاطها تحت قيادة جديدة وحيوية أكثر. فالفترة التي جاءت بعد الحرب العالمية الثانية شهدت تطورا كبيرا للحركة الإصلاحية في الجزائر تحت قيادة الشيخ البشير الإبراهيمي (**١٣٠٧ هـ / ١٨٨٩ م - ١٣٨٥ هـ / ١٩٦٥ م**) الذي استمر في تنفيذ خطط جمعية العلماء المسلمين بنشاط أكبر وببرنامج أشمل.

---

١) eon Carl Brown, " The Islamic Reformist Movement in North Africa, " The Journal of Modern African Studies, Vol. ٢No. ١(١٩٦٤) p. .٥٩

٢) محمد علي دبوز، نهضة الجزائر الحديثة، وثورتها المباركة، الجزء الثاني (الجزائر ١٩٧١) ص ص ٩٨ – ٩٩.

٣) فهمي سعد، حركة عبد الحميد بن باديس ودوره في يقظة الجزائر (بيروت ١٩٨٣) ص ١٢١.

وباستلام الشيخ الإبراهيمي مسئوليتها في عام **١٣٦٥ هـ / ١٩٤٥ م** دخلت جمعية العلماء المسلمين الجزائريين مرحلة جديدة ومتميزة. فالاستعمار الفرنسي لم يرضخ للتطورات السياسية التي نتجت عن الحرب العالمية الثانية خاصة إزالة الاستعمار واستقلال المناطق المستعمرة. قوبل هذا الإصرار بإصرار آخر من جانب جمعية العلماء المسلمين الجزائريين التي زادت من أنشطتها ومجالات تحركاتها من أجل إعداد الشعب الجزائري لتخليص نفسه من قيود الاستعمار.

وذكر محمد دبوز: بأن هذا النشاط الجديد الذي قامت به جمعية العلماء المسلمين الجزائريين كان بمثابة رد فعل لما قامت به السلطات الفرنسية بالجزائر من اعتداء سافر على الإسلام واللغة العربية، ومن إغلاق المدارس الدينية، وهدم المساجد، والمحاولات المستمرة للقضاء على الشخصية الإسلامية للجزائر. أدت هذه السياسات إلى اعتبار الفرنسيين صليبيين وأعداء للإسلام [١] .

وجدت جمعية العلماء المسلمين أنه من الضروري في ظل هذه الظروف أن تقوم بمحاربة الاستعمار الفرنسي على عدة جبهات من أهمها الدين والثقافة، وأن تقوم بتنشيط الشخصية الجزائرية وما يتصل بذلك من توعية سياسية. وأكدت الجمعية رسميا على الصبغة غير السياسية لنشاطها من أجل التخلص من القمع الذي تمارسه الحكومة الفرنسية في الجزائر، والذي هدم جميع المحاولات الأخرى التي تبنتها أحزاب أخرى. وركزت الجمعية على تحقيق هدفين رئيسيين:

أحدهما: على المدى القصير:

والآخر: على المدى الطويل.

الهدف الأول: هو جمع وتوحيد القوى الثقافية في البلد من أجل تحقيق الإصلاح الاجتماعي.

والآخر: هو فصل الجزائر عن فرنسا وإعادة استقلال الجزائر [٢] .

ولكن الغرض الأساسي من هذه الأهداف والاستراتيجيات هو تقوية الإسلام والمسلمين في الجزائر، الشيء الذي لا يمكن تحقيقه في ظل الاستعمار المناوئ. لهذا اضطرت جمعية العلماء المسلمين من أجل تحقيق هذه الأهداف إلى التركيز على العديد من الجوانب في

---

١) محمد دبوز، نهضة الجزائر الحديثة وثورتها المباركة، ج ١، (الجزائر ١٩٦٥ م)، ص ٣٤.

٢) es Ulemas Algeriens Reformistes, " Nouvelle Revue Francaise D'outre - Mer, No. ٧- ٨(July - August ١٩٥٥), p. .٣٣١

آن واحد. وفي البداية بذلت الجمعية الجهود لمقاومة سياسات الاندماج والذوبان التي سعت فرنسا من خلالها إلى القضاء على الشخصية الجزائرية المسلمة.

تمثلت هذه الجهود في تأسيس المدارس الدينية، والأندية الثقافية، وحلقات دراسية مكثفة للعلوم الإسلامية في المساجد. كما أسست الجمعية شبكة كبيرة من المدارس الابتدائية في كل مكان من الجزائر تقوم بتدريس الدين واللغة العربية والثقافة الإسلامية والتاريخ. كانت الجمعية – حسب إحصائيات مجلة فرنسية – تشرف على أكثر من **٥٨** مدرسة، وأكثر من **١٩,٧٩٣** طالبا. إلى جانب هذه المدارس أسست جمعية العلماء **١١٧** مدرسة تحفيظ القرآن الكريم التي احتوت على أكثر من **١١** ألف دارسا [١] وأشارت بعض المصادر الأخرى إلى أن عدد الطلاب الذين كانوا تحت إشراف الجمعية يزيد عن **٥٠** ألف، وذلك في عام **١٣٧١ هـ / ١٩٥١ م** [٢] وبدأ الأطفال والشباب في هذه المدارس ترديد النشيد: " الإسلام ديني والعربية لغتي والجزائر وطني " [٣] ولم تقتصر جهود جمعية العلماء المسلمين في مجال التعليم على المستويات الابتدائية بل امتدت إلى إعداد الشباب للدراسات العليا خارج الجزائر من خلال بعض المعاهد الخاصة. من هذه الصروح العلمية معهد ابن باديس الذي تأسس في عام **١٣٦٨ هـ / ١٩٤٨ م** بمدينة قسنطينة والذي كان يعد الطلاب للدراسة في الجامعات العربية في تونس ومصر. جذب هذا المعهد الكثير من الطلاب الجزائريين خلال عام من إنشائه إلى أن ضاق بهم من شدة الإقبال مما اضطر الجمعية إلى أن تطلب من الحكومة فتح المسجد الكبير بالمدينة لاستيعابهم [٤] .

واستمرت جهود العلماء في المساجد والحلقات الخاصة بتدريس الحديث

---

١) المصدر السابق ص ٣٣٣.

٢) Ammar Bouhouche, " The Origins of Politioal Agitation for Independence Algeria " Arab Journal Vol. ٢, No ٤(Fall ١٩٦٥), p. .٧

٣) Denis Walker, " The Origins of Arab Nationalism in Algeria, " Islamic Culture, Vol. ٤٦, No. ٤(١٩٧٢), p. .٢٨٨

٤) البصائر (١٩٤٩) ص ١٠٢.

والقرآن. كما قامت الجمعية بتأسيس المدارس الدينية للتلاميذ الذين يذهبون إلى المدارس الفرنسية، وذلك بعد خروجهم، وفي أيام الإجازات الأسبوعية والسنوية. وقد أشار محمد علي دبوز في كتابه " **نهضة الجزائر الحديثة وثورتها المباركة** " في أجزائه الثلاثة بشكل مفصل إلى هذه المدارس والمشايخ والعلماء الذين كان لهم دور ملموس في هذه الجهود. ومن أجل الوقوف أمام محاولات الاندماج التي تسعى إليها الحكومة الفرنسية قامت جمعية العلماء بإصدار فتوى تمنع المسلمين من التخلي عن شخصيتهم وهويتهم الإسلامية من أجل الحصول على جنسية وهوية فرنسية. وأشير في الفتوى إلى أنه من تخلى عن هويته الإسلامية؛ فإنه كافر، ويجب رفضه من المجتمع الإسلامي. اضطرت الجمعية إلى هذه الفتوى لأن العرض الفرنسي كان مغريا، ولا بد من مواجهته بشيء قوي وصارم (١) .

والجبهة الأخرى الهامة التي بذلت جمعية العلماء جهدا من خلالها لتحقيق أهدافها الإسلامية هي الحركات الدينية المنحرفة الموجودة بالجزائر مثل التصوف والمرابطين. هذه الحركات كانت منتشرة في المناطق الريفية، ومرت بحالة ضعف، ولكن الفرنسيين قاموا بدعمها من أجل بسط السيطرة الاستعمارية على تلك المناطق (٢) واعتبرت جمعية العلماء المسلمين أن عمل المرابطين بدعة في الدين، وأمر من أمور الشرك. لذا سعت إلى القضاء على هذه الحركة خاصة وأنها شكلت عقبة لجهود الجمعية في مناطق الأرياف. فالتأثير الذي تركته حركة المرابطين في الريف تمثل في نشر الجمود والجهل بين الجزائريين والاستسلام للسلطة الفرنسية في تلك المناطق. لذا حرصت جمعية العلماء المسلمين على تخليص المسلمين من هذه الحركة ذات التأثير السلبي. ونتج عن هذه الجهود إضعاف هذه الحركة وتوعية المسلمين بالجزائر حول أخطائها ومفاسدها (٣) .

---

١) Anisa Barakat, " Political Movements in Algeria, " Mjallat Al - Tarikh Part ١٠ ،١١(١٩٨١) p. .١٥٤

٢) Vincent, Monteil " Marabouts " in Islam in Afreca. James Kritzeek and William is. Eds. (Torento, Canada, ١٩٦٩) pp. ٨٧- .١٠٨

٣) Ali Merad, Reformisme Musulman En Algeria, pp. ٥٨- .٧٦

بالإضافة إلى هذه المجالات، فإن جمعية العلماء المسلمين الجزائريين استمرت في تنويع جوانب جهودها من أجل تحقيق أهدافها، وامتدت تلك الجهود إلى العمل على إنعاش الثقة بالوطن وتاريخه وغرس الشعور الإسلامي الوطني لدى الجزائريين من خلال كتابة تاريخ الجزائر وربطه بالحضارة الإسلامية بشكل عام. فركزت هذه الكتابات على إسهامات الجزائر الإسلامية وموقعها الهام في تاريخ الحضارة الإسلامية. كما أكدت هذه الكتابات على أن الجزائر لا زالت تحتفظ بمقومات الدولة الحديثة، وبالقواعد الدينية والثقافية والاجتماعية والضرورية لأية دولة إسلامية حديثة. وهدفت جمعية العلماء من تشجيع ونشر هذه المؤلفات إلى القضاء على الخلاف الموجود بين العرب والبربر والتأكيد على أن الإسلام هو الهوية الحقيقية للجزائر وليس العرق أو اللغة. من أجل هذا الغرض قام الكثير من المؤرخين بإثبات أن البربر لهم علاقة بالعرب، وأنهم فوق كل شيء إخوة مسلمون منذ أن دخل الإسلام الجزائر.

وحاول هؤلاء المؤرخون أيضًا تعديل الخلاف ليكون بين مسلمين ومسيحيين، وليس بين عرب وبربر. هذه الآراء التاريخية ظهرت في الكثير من المؤلفات التي ساعدت الجمعية على نشرها مثل " **تاريخ الجزائر العربي العام** " تأليف عبد الرحمن الجيلالي (**١٣٧٢ هـ / ١٩٥٢ م**) الذي أشار فيه إلى أن الغرض الأساسي من كتابته هو بعث شعور الفخر بالوطن لدى الشباب بالجزائر، ولتعظيم تاريخ بلادهم وللمحافظة على إخلاصهم وتفانيهم من أجل الدين [1] من هؤلاء المؤرخين أيضًا مبارك الميلي الذي قام بتأليف جزأين عن تاريخ الجزائر من أجل تغيير الصورة الخاطئة المشوهة الناتجة عن الاستعمار. قامت الجمعية بالاستفادة من مؤلفات الميلي التي كتبها في عامي **١٣٤٧ هـ / ١٩٢٨ م** و **١٣٥١ هـ / ١٩٣٢ م** من أجل إثبات الحقيقة بأن الجزائر مهيأة لكي تكون دولة مستقلة بتراثها ودينها وحضارتها على الرغم من احتلال أراضيها من أجل تحدي الفكرة الفرنسية السائدة بأن الجزائر لم تكن على الإطلاق دولة في السابق. بالإضافة إلى ذلك فإن الجمعية أرادت الرد بشدة على الاعتقاد السائد لدى الشيوعيين الفرنسيين والجزائريين والذي

١) Pessah Shinar, " The torical Approach of The Reformist Ulama in The Contemporary Maghrib, " Asina and African Studies Vol. ٧(١٩٧١), p. .٩٠٢

عبر عنه موريس ثوريز Thorez Maue أحد قادة الحزب الشيوعي الفرنسي، أن الجزائر " دولة تحت الإنشاء " [١] .

الشيخ البشير الإبراهيمي :

بالإضافة إلى هذه الجهود المتواصلة التي ساهمت بها جمعية العلماء المسلمين في مجالات التربية والتعليم، فإن الجهود الفردية الفكرية أيضًا كان لها الأثر الكبير في دفع عجلة حركة الإصلاح بالجزائر. فالشيخ البشير الإبراهيمي – رئيس جمعية العلماء المسلمين الجزائريين – يعتبر أحد العوامل الرئيسية لنجاح حركة الإصلاح، وتحقيق الأهداف الرئيسية للجمعية. واكتسبت جمعية العلماء نشاطا جديدا وحيوية مستمرة حينما تولى الشيخ البشير الإبراهيمي مسؤوليتها في عام **١٣٦٥ هـ / ١٩٤٥ م** . ودور الشيخ الإبراهيمي في دعم الحركة الإصلاحية وفي توعية الشباب الجزائري واضح في إسهاماته، ومشاركاته المتنوعة ومنها المحاضرات والمقالات والكتب والدروس الدينية والرحلات التي قام بها إلى العالم الإسلامي.

والأهم من هذه الإسهامات هو كتابات الشيخ الإبراهيمي التي اتسمت بالقوة والفصاحة والأسلوب الرصين والتنوع. واشتملت كتاباته على الطرح الشامل للقضايا الهامة في الجزائر في المجالات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية بإطارها الديني الإصلاحي. وكان الشيخ الإبراهيمي يشرف على جريدة " البصائر " الجريدة الرسمية لجمعية العلماء المسلمين، ويكتب بها مقالات كثيرة يكشف من خلالها مساوئ الاستعمار الفرنسي، ويؤكد على عروبة الجزائر وإسلامها [٢] .

من خلال الاطلاع على مقالات الشيخ الإبراهيمي في جريدة البصائر نجد أن آراءه تميل إلى القوة والصراحة. فعلى خلاف العلماء الذين سبقوه قام الشيخ

---

١) Irwin Wall, " The French Communists and The Algerian War, " Journal of Contemporary tory, Vol. ١٢, No ٣(July ١٩٧٧), p. ٥٢٣.

٢) انظر على سبيل المثال:

محمد الطاهر فضلا، الإمام الرائد الشيخ محمد البشير الإبراهيمي.

الإبراهيمي بالعمل على إطلاع المجلس النيابي بالجزائر على أوضاع المسلمين وتزويد أعضائه بالتقارير المتعلقة باحتياجات المسلمين ومشاكلهم والمطالبة بإيجاد الحلول لها [1] كما هاجم الإبراهيمي في مقالاته بصراحة واضحة السياسة الفرنسية المعادية للإسلام والمسلمين في الجزائر. ولم يترك الإبراهيمي جانبا من الجوانب تأثر بتلك السياسة إلا وأشار إليه ودافع عنه خاصة تدخل الفرنسيين في الحج. فلقد أعلن الإبراهيمي أن السياسة الفرنسية تجاه الحج والمتمثلة في مطالبة المسلمين الجزائريين الراغبين في الحج بتقديم شهادات إثبات عدم وجود سوابق إجرامية، والمرور بنظام إداري روتيني معقد، والحد من عدد النساء للسفر إلى الحج تعتبر أسلوبا لمنع المسلمين من أداء فريضة دينية. واتهم الإبراهيمي الحكومة الفرنسية بمحاولة القضاء على الصفة الدينية للجزائر [2] لهذا طالب بفصل الدين عن الدولة من أجل منع الفرنسيين من السيطرة على المؤسسات الدينية، وإعاقتها من أداء رسالتها. كما قصد الإبراهيمي من هذا الطلب التمويه على السلطات الفرنسية بأن جمعية العلماء ليس لها رغبة في الأمور السياسية على الإطلاق، ولكن الفرنسيين أدركوا بأنه من الخطر جدًّا أن يترك الإسلام دون مراقبة ومتابعة [3] .

كما أشرنا سابقا فإن الفضل في بقاء جذور الإسلام والعروبة في الجزائر على الرغم من محاولات المسخ والتشويه الفرنسية يعود إلى جمعية العلماء المسلمين، وإلى زعمائها، وعلى رأسهم الشيخ الإبراهيمي الذي تحدى الاستعمار الفرنسي دون خوف أو تردد. وهذا الدور العظيم واضح من خلال الأهداف الخاصة بالجمعية التي صاغها الشيخ الإبراهيمي في جريدة البصائر في بداية مشوار الحركة الإصلاحية. من هذه الأهداف:

(١) إحياء الدين الإسلامي وتاريخه.

(٢) تسليم المساجد والأوقاف العامة لجمعية العلماء.

(٣) استقلالية القضاء.

---

١) المجاهد، ٥٧ (ديسمبر ١٩٥٩) ص ٢٠.

٢) البصائر ١ (١٩٤٧).

٣) البصائر ٣ (١٩٤٧).

(٤) إعطاء الحرية الكاملة للتعليم العربي.

(٥) المحافظة على الهوية الوطنية للجزائر.

(٦) إحياء اللغة العربية والأدب العربي.

(٧) تقوية العلاقات بين المسلمين والعرب [١] .

واستمر الإبراهيمي وجمعية العلماء المسلمين في المطالبة بإعادة الأوقاف العامة، والتي استلبتها السلطات الفرنسية؛ لأنها كانت تشكل مصدرا كبيرا للدخل للهيئات الإسلامية. واستمرت هذه المطالبة حتى قيام الثورة الجزائرية حيث أعلنت جبهة التحرير الوطني في الجريدة الرسمية " المجاهد " بأن إعادة الأوقاف العامة التي قامت سلطات الاستعمار باستلابها تعد من أحد الأهداف للثورة الجزائرية [٢] .

كما واصل الإبراهيمي في تحديه للسلطات الاستعمارية الفرنسية، وأعلن أن المسلمين يستطيعون تحطيم عقبات الاستعمار عن طريق إحياء الثقة وتقوية الإسلام إلى أن يصبح مصدرا متجددا للعطاء والتضحية. كما بذل الإبراهيمي كل الجهد لإيضاح حقيقة الاستعمار مستخدما أسلوبا دينيا لتأصيل العداء ضده لدى الجزائريين. وأشار إلى أن جمعية العلماء المسلمين تمثل حزب اللّه الذي يعمل من أجل تخليص المسلمين بالجزائر من الذل الاستعماري. وذكر بأن الاستعمار الفرنسي عمل شيطاني، والشيطان من ألد الأعداء للمسلمين [٣] وناشد من خلال مقالاته الشباب الجزائري المسلم بالاعتماد على الإسلام كقاعدة لتغيير وضع بلادهم، وأكد أن الإسلام لن تصبح له مكانة حقيقية في الجزائر إذا لم يتم إنهاء الاستعمار الفرنسي [٤] .

ومن الجوانب الأخرى التي عني بها الإبراهيمي في كتاباته الإصلاح الاجتماعي. فلقد ركز على أهمية العمل والوحدة والثقة في بناء مجتمع إسلامي

---

١) المصدر السابق.

٢) المجاهد ٥٧ (١٥ ديسمبر ١٩٥٩) ص ٢٠.

٣) البصائر ١٢ (١٩٤٧).

٤) البصائر ١١ (١٩٤٧).

مستقل. كما حذر من بعض العادات التي تهدد تماسك المجتمع الإسلامي مثل التبذير في المناسبات والطلاق بدون سبب ولعب القمار. هذه الجهود الرامية إلى بلورة انبعاث أخلاقي وديني وثقافي أدت إلى التأثير على فكر وسلوك الشباب الجزائري الذي قاد الثورة الجزائرية في ١٣٧٤ هـ / ١٩٥٤ م (١).

فشخصية الشيخ الإبراهيمي تمثل واحدة من الشخصيات المتميزة في الحركة الإصلاحية التي عملت على تحقيق نجاحها. ولقد استطاع أن يعرف كيف يؤثر على الناس وينمي الإدراك والوعي القائم على الإسلام لديهم. هذا الدور العظيم وهذه الجهود السخية وضعت الشيخ الإبراهيمي في مرتبة عالية من التقدير والاحترام لدى الجزائريين، ووصفته حكومة جبهة التحرير الوطني للجزائر المستقلة ببطل الجزائر وقائدها. وعندما توفي الشيخ الإبراهيمي في عام **١٣٨٥ هـ / ١٩٦٥ م** حضر جنازته جمع غفير من المسلمين إلى درجة أن كثير من الصحفيين الأجانب الذين حضروا هذا المشهد وصفوه بأنه تعاطف كبير مع المبادئ التي سار عليها الشيخ الإبراهيمي وتظاهرة شرعية ضد سياسة بن بلا الاشتراكية (٢).

التنظيم :

إلى جانب برنامج جمعية العلماء وجهود أعضائها فإن العامل الآخر الذي أدى إلى نجاح الحركة الإصلاحية يتمثل في تنظيم وبنية الجمعية . فلقد أشار المؤرخ أبو القاسم سعد الله في مقالته حول محضر إحدى جلسات الجمعية في عام **١٣٧٤ هـ / ١٩٥٤ م** إلى الأسلوب الإداري الذي تمتعت به. من الواضح في هذا التقرير أن جمعية العلماء المسلمين كانت منظمة بشكل مميز ساعد في إنجاح خططها وبرامجها. فلقد كانت الجمعية مقسمة إلى **٦** هيئات تنظيمية تشرف على الشئون المالية، والتوظيف، والنشر، والتعليم، والإعلام، والعلاقات الخارجية. واحتوت كل من هذه الهيئات على مجلس مستقل بها يتكون من رئيس واثنين من

---

١) Pessah Shiner, " Some Observations on The Ethical Teachinge of Orthodox Reformism in Algeria, " Asian and African Studies, Vol. ٨No. ٣(١٩٧٢). p. .٢٨٩

٢) David and Marina Ottaway, Algeria The Politics of A Socialist Revolution (University of California Press, ١٩٧٠). p. .٤٧

المقررين وسبعة أعضاء بوظائف وواجبات محددة [1] هذا النوع من التنظيم أسهم في وصول جمعية العلماء إلى أغراضها بنجاح ملحوظ.

وبالنظر إلى محاضر جلسات جمعية العلماء نجد الاهتمام الواسع بشتى نواحي المجتمع الجزائري والتخطيط المنظم لتحقيق الأهداف الرئيسية. من تلك الاهتمامات التي انشغلت بها الجمعية تنظيم حركة الشباب، ووضع برنامج ثقافي وتعليمي يناسب تلك الحركة. كما شملت اهتمامات الجمعية مساندة الشعب الجزائري، ودعمه أثناء الكوارث التي تنزل به مثل زلزال مدينة الأصنام حيث سارعت الجمعية بتوفير المأوى ومختلف المساعدات للمتضررين [2] هذه الاهتمامات والمساهمات الإنسانية أعطت الجمعية فرصة للوصول إلى جميع طبقات المجتمع، والحصول على دعمهم وتأييدهم والتقبل لما يطلب منهم.

والجانب الآخر الذي ينعكس في هذه المحاضر هو السرية التامة التي حرصت الجمعية على تنفيذها من أجل ضمان حرية النشاط والتخطيط. ففي كل اجتماع يقوم الأعضاء بأداء اليمين بأن يكتموا أسرار الاجتماع وما دار به من نقاش. هذه السياسة أدت إلى استمرارية عمل الحركة الإصلاحية بزعامة جمعية العلماء المسلمين حتى قامت الثورة التي ساهمت بها جميع قطاعات الجزائر.

النتائج والآثار :

إن منجزات جمعية العلماء الهامة تركزت في الجوانب الإصلاحية الدينية والثقافية والاجتماعية. نتج عن هذه الجهود أن أصبح الإحساس بالدولة ذات لغة واحدة ودين واحد أمرا شائعا لدى كل مسلم جزائري، وكان نجاح جمعية العلماء في بناء هذا الشعور، وهذه الثقة واضحا في جميع أنحاء الجزائر عندما بدأت الثورة. وحسب مذكرة وزارة الخارجية الأمريكية بتاريخ **١٢** سبتمبر **١٩٥٢ م** الموافق ذي

---

١) أبو القاسم سعد اللّه، " محضر جلسة جمعية العلماء الجزائريين، سبتمبر ١٩٥٤ " مجلة التاريخ ٨ (١٩٨٠) ص ٢٥ – ٥٠.

٢) المصدر السابق ص ٤٦.

الحجة **١٣٧١ هــ** فإنه " من الواضح أن العلماء والمدرسين المسلمين والشخصيات الدينية كانوا الزعماء الطبيعيين للشعب الجزائري " [(١)] فعمل الجمعية لم يكن محدودا بمنطقة أو مدينة بل امتد من القاعدة الرئيسة مدينة قسنطينة إلى شتى أنحاء الجزائر حتى " إنه لم يعد هناك مكان لم يشهد تنظيما أو نشاطا لجمعية العلماء المسلمين " [(٢)] .

ومن خلال التركيز على الأمور الدينية والتعليمية استطاعت جمعية العلماء أن تحول الاستياء السلبي لدى الجزائريين إلى مقاومة فعلية. ففكرة " الجهاد " أعدت الشعب الجزائري لخوض مقاومة طويلة ضد الفرنسيين.

بعد استعراضنا لجهود ودور جمعية المسلمين الجزائريين في تأسيس ودعم الحركة الإصلاحية بالجزائر نجد أنه من الضروري إلقاء نظرة سريعة على مظاهر تأثير هذه الجهود. فكما أشرنا سابقا فإن أهم نتائج حركة جمعية العلماء قيام الثورة الجزائرية ونجاحها في تحرير البلاد من الاستعمار الفرنسي. ومن بوادر هذا التأثير الوعي الديني الشامل الذي عم أنحاء الجزائر، والذي بدوره أدى إلى ازدياد الشعور برفض الاستعمار وضرورة محاربته. لذا كان أول أيام الثورة الجزائرية أثناء الاحتفال الديني الكاثوليكي بيوم القديسين والذي كان الفرنسيون يداومون على إحيائه، واختيار هذا اليوم يعطي دلالة واضحة على خلفية الصراع الدينية قبل كل شيء. كما حفلت جريدة الثورة الرسمية " المجاهد " بالعديد من المقالات التي تشير إلى الدوافع الإسلامية وراء هذه الثورة. من هذه الإشارات نجد قضية أحمد زبانا الذي كتب رسالة إلى والديه في عام **١٣٧٦ هــ / ١٩٥٦ م** من خلال الجريدة، وذكر فيها بأن الهدف من القتال إنما هو من أجل الموت في سبيل اللّه، ومن أجل الآخرة، وهذا أقل واجب يمكن عمله للوطن [(٣)] .

---

١) The Current Situation in North Africa, " Memorandum for The National Security Council Senior Staff: Washington, D. C. September ١٩٥٢ ،١٢, Foreign Relation of The United States ١٩٥٢- ١٩٥٤Vol. ١١, Part ١(Department of State, Washington, D. C. ١٩٨٣) p. .١٧٣

٢) emas Algeriens Reformists, " p. .٤٣٩

٣) المجاهد ١ (١٩٥٦ ص٢٦).

ومن مذكرات الكاتب الجزائري مولود فرعون الذي تلقى ثقافته في فرنسا نجد الكثير من الإشارات إلى الدور الإسلامي في الثورة الجزائرية. فلقد كتب مولود فرعون يقول: إنه في عام **١٣٧٥ هـ / ١٩٥٥ م** " بدأ في الجزائر الإضراب عن التدخين ثم الإضراب عن تناول المشروبات الروحية ونفذ الأهالي الإضراب في نظام ودقة " [١] ويشير الكاتب إلى التأثير الإسلامي قائلا: " إن هذه الفئة المؤمنة تجبر الناس على احترامها، ومنذ حضوا الناس على الإقلاع عن السعوط والدخان ولعب الميسر والخمر، تلك الأمور التي ينهى عنها الإسلام، وهم مسلمون، أدركنا أن هذا الدين الحنيف يعيد سيرته الأولى على أرض الجزائر الخضراء. هل أنت مسلم ؟ إذا فازجر الشيطان واطرده من كل مكان ومن كل قلب " [٢] .

ويضيف الكاتب الذي عاصر الثورة وشاهد أحداثها عن قرب بأن التخطيط والتنفيذ للثورة كان يتم في المساجد التي أصبحت مقرا للقيادات الثائرة ضد الاستعمار [٣] ولولا جهود العلماء المنتشرة لإصلاح الشعب الجزائري لما حصلت هذه العودة الحميدة إلى الإسلام التي أدت إلى تخليص الشعب الجزائري من الاستعمار الفرنسي الذي كتم أنفاسه [٤] .

من هذا الاستعراض نخلص إلى أن الحركة الإصلاحية التي قادمّا جمعية العلماء المسلمين الجزائريين استطاعت أن توصل الإسلام ومعناه عملا وتطبيقا إلى قلب كل جزائري. كما حققت هذه الحركة بناء مجتمع إسلامي أنتج شبانا يقودون الثورة ويعيقون نجاح الحركة الشيوعية في الجزائر؛ لذا بالإمكان أن نعلل فشل الشيوعية في الجزائر بالدور الفعال لجمعية العلماء المسلمين الذي شمل شتى أنحاء المجتمع الجزائري. وما نشاهده اليوم من تطور وبروز للحركة الإسلامية في الجزائر خصوصا على المستوى السياسي هو في الواقع امتداد لهذه القاعدة والخلفية التي أرستها جهود جمعية العلماء المسلمين، وانعكاس لعمق جذورها في المجتمع الجزائري.

---

١) مولود فرعون، يوميات معركة الجزائر، ترجمة عبد العاطي جلال (القاهرة ١٩٧٠) ص٩.

٢) المصدر السابق ص ٦٨ – ٦٩.

٣) المصدر السابق ص ٣٨، ص ٥٢.

٤) المجاهد ٣٥ (١٥ يناير ١٩٥٩) ص ٥.

مصادر البحث

المصادر العربية

الكتب:

صالح خرفي، صفحات من الجزائر: دراسات ومقالات من **١٩٦٢ م** إِلى **١٩٧٢ م** (الجزائر).

عبد الرءوف عمرو، عمر عمرو، أحمد بن بلا: ابن شمال أفريقيا (القاهرة – الدار القومية للطباعة والنشر **١٩٦٣ م**).

عبد اللَّه بن يوسف الشبل، الشيخ الإِمام محمد بن عبد الوهاب – حياته ودعوته.

علي نويهض، معجم أعلام الجزائر (بيروت **١٩٨٠ م**).

عمار أوزيغان، الجهاد الأفضل (بيروت **١٩٦٢ م**).

فهمي سعد، حركة عبد الحميد بن باديس ودورها في يقظة الجزائر (بيروت **١٩٨٣ م**).

محمد علي دبوز، نهضة الجزائر الحديثة وثورتها المباركة (الجزء الأول، الجزائر **١٩٦٥ م** ، الجزء الثاني، الجزائر **١٩٧١ م**).

محمد الصالح الصديق، الاستعمار في الجزائر (القاهرة).

محمد الطاهر فضلاء، الإِمام الرائد الشيخ محمد البشير الإِبراهيمي.

محمود إِحسان الهندي، الحوليات الجزائرية، تاريخ المؤسسات في الجزائر من العهد العثماني إِلى عهد الثورة فالاستقلال (دمشق **١٩٧٧ م**).

مصطفى الطلاس وبسام العسلي، الثورة الجزائرية (بيروت **١٩٨٢ م**).

مولود فرعون يوميات معركة الجزائر، ترجمة عبد العاطي جلال (القاهرة **١٩٧٠**).

المقالات والدوريات:

أبو القاسم سعد اللّه، " محضر جلسة جمعية العلماء الجزائريين في سبتمبر **١٩٥٤ م** " مجلة التاريخ عدد **٨** (**١٩٨٠ م**) **ص٢٥** - **ص٥٠** .

عبد الهادي بوطالب، " ابن باديس وخلفه الإبراهيمي وجمعية العلماء المسلمين لعبوا الدور الأكبر في الحفاظ على عروبة وإِسلام الجزائر " الشرق الأوسط **٢٢ / ٦ / ١٩٨٨** .

محمد الطاهر عدواني " حول المنهج العلمي لكتابة تاريخ الثورة " مجلة التاريخ (عدد **١٢** ، **١٩٨٢ م**) ص **٢٩** - **٤٠** .

مجلة البصائر.

مجلة المجاهد.

المصادر الأجنبية

الكتب (Books):

Arsian Arslan baraci, Algeria: A ReVolution That Failed) don .(١٩٦٦

Alf goy, Insuregency and Counterinsuregency) Bloomington .(١٩٧٢

Ali Merad, Reformisme Musulman en Algerie de ١٩٢٥ a) ١٩٤٠ Paris .(١٩٦٧

Belkacem Saadallah, The Rise of Algerian Nationalism) ١٩٣٠ - ١٩٠٠ PhD. Dissertation, University of Minnessota .(١٩٦٥

David and Msrina Ottaway, Algeria: the Politics of a Socialist ReVolution) University of California Press .(١٩٧٠

Department of State, Washington. Foreign Relations of the United States .١٩٥٤ - ١٩٥٢ Vol. ,١١Part I, .(١٩٨٣)

Edward Said, Orientalism) New York .(١٩٧٨

Frantz Fanon, the Wretched of the Earth) trans. by Constance Farrington, New York .(١٩٨٢

Irene Gendzier, Frantz Fanon: A Critical Study) New York .(١٩٧٣

Jacques R. Goutor, Algeria and France) Muncie, Indiana .(١٩٦٥

Janet Zagoria, The Rise and Fall of the Movement of Messali j in Algeria) Ph. D. Dissertation Columbia University .(١٩٧٣

Joan Gillespie, Algeria: Rebellion and ReVolution) don .(١٩٦٠

Marnia reg, The Emergence of Classes in Algeria) Boulder, Colorado, .(١٩٧٦

Michael son, Arab Politics) New en .(١٩٧٧

Vincent Monteil," Marabouts" in Islam in Africa by James Kritzeck and William is, eds.)Toronto, Canada .(١٩٦٩

المقالات (Articles):

Ammar Bouhouche," The Origins of Political Agitation for Independence of Algeria" Arab Journal Vol. ,١١ No.) ٤ Fall (١٩٦٥ pp. .١٠ - ٤

Anisa Barakat," Political Movements in Algeria," Majallat Al - Tarikh Part II, No. ١٠ (١٩٨١)pp. .٦٩ - ٥٠

Denis Walker," The Origins of Arab Nationalism in Algeria" Islamic Culture, Vol. ,٤٦ No. (١٩٧٢) ٤pp. .٢٩٢ - ٢٨٥

Edward Said," Islam, Orientalism and the West," Time April ,١٩٧٩ ،١٦ p. .٥٤

ene Farmer;" The ders Behind Algeria's Rebellion," e Vol. ,٤٠ No.) ٢٣ June ,(١٩٥٦ ,٤ pp. .١٦٠ - ١٤٦

Irwin Wall," The French Communists and the Algerian War, " Journal of Contemporary tory Vol. ,١٢ No.) ٣ July (١٩٧٧ pp. .٥٤٣ - ٥٢١

Karen Farsoun," State Capitalism in Algeria," Middle East Research and Information Project No.) ٣٥ February ,(١٩٧٥ pp. .٣٠ - ٣

eon Carl Brown," The Islamic Reformist Movement in North Africa, " The Journal of Modern African Studies Vol. ٢ No. ,(١٩٦٤) ١ pp. .٦٣ - ٥٥

"Ulemes Algeriens Reformistes," Nouvelle Revue Francaise D'outre - Mer, No.) ٨ - ٧ July -August ,(١٩٥٥ pp. .٣٣٧ - ٣٢٨

Pessah Shinar," The torical Approach of The Reformist Ulema in the Contemporary Maghrib," Asian and African Studies Vol. ,(١٩٧١) ٧ pp. .٢١٠ - ١٨١

Pessah Shinar," Some Observations on the Ethical Teachings of Orthodox Reformism in Algeria," Asian and African Studies Vol. ,٨ No. ,(١٩٧٢) ٣ pp. .٢٨٩ - ٢٦٣

ابن خلدون ونشأة المدن

دراسة في علم الاجتماع الحضري

للدكتور

عبد الرزاق بن حمود الزهراني

الأستاذ المشارك بقسم الاجتماع

جامعة الإِمام محمد بن سعود الإِسلامية

ابن خلدون ونشأة المدن

دراسة في علم الاجتماع الحضري

تقديم وتمهيد:

على الرغم من المحاولات العلمية المبذولة من قبل العديد من علماء اجتماع والجغرافيا لتفسير نشأة المدن، إلا إن الاستعراض العام لآراء هؤلاء العلماء يبين لنا أن تلك المحاولات لم تخرج في الغالب الأعم عن التفسير الذي قدمه ابن خلدون قبل حوالي ستة قرون للفكر الاجتماعي فيما يتعلق بنشأة المدينة. وفي هذه الدراسة سنحاول تقديم أفكار ابن خلدون عن المدينة من حيث تعريفها ونشأتها، ومن حيث العوامل التي تقود إلى تطورها ونموها أو تقلصها وانقباضها، ومن ثمّ سوف نتعرض لأهم الخصائص الاجتماعية والاقتصادية للمدينة كما يراها ابن خلدون، محاولين من خلال ذلك التركيز على مدى تميز الفكر الخلدوني في هذه الأبعاد بمقارنته بأفكار بعض المتأخرين حول هذه القضايا.

وابن خلدون يُعتبر من أبرز علماء المسلمين في جميع العصور، فقد جمع إلى العلم والمعرفة رجاحة العقل التي صقلتها التجربة والممارسة، حيث عمل في خدمة كثير من الأمراء، وعمل في القضاء والتعليم، وسافر إلى أجزاء كثيرة من بلاد المسلمين، وتعرض إلى محن وأرزاء كثيرة مثل دخول السجن، ووفاة أفراد أسرته غرقًا في البحر وهم في طريقهم من تونس إلى مصر، حيث كان يقيم في أخريات حياته. ومن الجدير بالذكر أن ابن خلدون ولد في تونس سنة ٧٣٢ هـ وتوفي في مصر سنة ٨٠٨ هـ (لمزيد من المعلومات عن حياة ابن خلدون انظر: وافي: ١٩٦٢).

ويعتبر ابن خلدون من أشهر العلماء المسلمين خارج العالم الإسلامي، يقول عنه

" البارون كارادوفو ": " تزوّدنا أفريقةُ الإِسلامية. في شخص ابن خلدون بعالم اجتماع من الطراز الأول. ولا تجد ذهنًا تمثل فلسفة التاريخ بجلاء أكثر مما تمثلها ذهن ابن خلدون.... ويعد ابن خلدون ألمعيًّا من فصيلة مونتسيكو والأب دو مايْلي. وجدًّا لعلمائنا في الاجتماع مثل تارد أو المستشرق غُوبيْنو ". (كارادوفو. ١٩٧٩: ٢٥٦ انظر كذلك Duncan, ١٩٦٤: ٣٦, Johnson, ١٩٨١: ١٢ - ١٣).

ومن مؤشرات ألمعية ابن خلدون وعبقريته تعدد جوانب ثقافته، فقد أخذ من كل فن بطرف، ولذلك يجد القارئ لمقدمته أنها حوت كثيرًا من التخصصات العلمية مثل الاجتماع والتربية والتاريخ والسياسة والاقتصاد وغير ذلك من العلوم، ولهذا كثرت الكتب والمقالات العلمية والدراسات والبحوث عن ابن خلدون وعن نظرياته وأفكاره.

وقد قمت بتقسيم هذا البحث إِلى عدة عناوين. تحدثت في أولها عن مفهوم المدينة قديمًا وحديثًا، حيث تعرضت لمفهومها في اللغة العربية وعند بعض العلماء المسلمين، وبعض العلماء الغربيين، واختتمت ذلك الجزء بمفهوم ابن خلدون عن المدينة والعنوان الثاني كان عن أسباب نشأة المدن، وتحدثت فيه عن أسباب نشأة المدن عند مجموعة من العلماء، وانتقلت بعد ذلك للحديث عن أسباب نشأة المدن عند ابن خلدون مستخلصًا ذلك من أماكن متفرقة من المقدمة، وسيجد القارئ عمق نظرة ابن خلدون وشمولها في هذا الجانب، حيث لم يقصر أسباب نشأة المدن على سبب واحد كما فعل غيره، وإِنما ساق مجموعة من الأسباب تختلف من مدينة إِلى أخرى.

أما العنوان الثالث فقد خصصته لموقع المدينة عند ابن خلدون، حيث أوْلى هذا الموضوع أهمية خاصة، وأشار إِلى أن موقع المدينة يجب أن يحقق شيئين هما جلب المنافع ودفع المضار، ولا يزال هذان المطلبان من أهم مطالب الحياة، سواء في الريف أو في المدن. وتحت العنوان الرابع تحدثت عن المدينة ككائن حي متعرضًا لامتدادها وتقلصها وأسباب ذلك وعوامله من وجهة نظر ابن خلدون، أما الجزء الخامس فقد تحدثت فيه عن حياة المدينة كما يراها ابن خلدون، ويعتبر العنوان السادس استكمالاً للعنوان الخامس، حيث تحدثت فيه عن مهن المدينة، وصنائعها وحرفها كما يراها ابن

خلدون، ومن المعروف أن الحياة في المدينة لا تكتمل صورتها إلا بالحديث عن الحياة الاقتصادية والعملية فيها، وعن مهن السكان وحرفهم، التي تبين الفروق بين الفئات الاجتماعية من جهة، وبين الريف والحضر من جهة أخرى. هذا وقد أفردت عنوانًا خاصًّا لكل مهنة من المهن المهمة.

وتجدر الإشارة هنا إلى أنني لم أحاول في الغالب الأعم أن أعيد صياغة كلام ابن خلدون بل نقلته نقلاً حرفيًّا وذلك لسببين:

الأول: إن ابن خلدون يملك أسلوبًا جميلاً وعباراته متماسكة وسلسة.

والثاني: أنني لاحظت أن بعض الكتاب يقوّل ابن خلدون ما لم يقل. إما خطأ في فهمه، أو مبالغة، أو لتوافق آراءُ ابن خلدون المذهبَ أو الأفكارَ التي يؤمن بها الكاتب أو غير ذلك، ولهذا تجدني في بعض الأحيان أورد كلام ابن خلدون ثم أستخلص أهم نقاطه، فإن رأى القارئ أنني مصيب فهذا ما أريد، وإن رأى غير ذلك فهذا من حقه، هذا ومن جهة أخرى حاولت أن أطبق كلام ابن خلدون على حياتنا المعاصرة عندما أجد أن ذلك التطبيق ممكنًا ومفيدًا، وأن اختلاف الفترة الزمنية لم يؤثر في قوة الفكرة وقابليّتها للتطبيق.

مفهوم المدينة بين الماضي والحاضر :

تشير البحوث اللغوية إلى أن كلمة مدينة ترجع في الأصل إلى الفعل " دَيَن "، وهو موجود بهذا المعنى في الآراميّة والعربيّة. كما أن " الديّان " يقصد بها في اللغات العربية والعبرية والآرامية " القاضي " وتوافق هذه المعاني ما ورد في القرآن الكريم، وما أشارت إليه بعض المعاجم العربية. فقد وضح من تفسير القرآن أن كل المواضع التي أطلق عليها لفظ " مدينة " كان عليها حكام وملوك، وفيها على وجه التحقيق الصيغة القضائية والدينية والإدارية والسياسية، فجاء تمييز المدينة عن القرية في القرآن الكريم على أساس سمة التقاضي (انظر: الموسوي، ١٩٨٢: ٣٥٥).

ويتفق مع ما سبق تعريف بعض الجغرافيين واللغويين للمدينة. فالمقدسي يذكر أنه " قد اختلف في الأمصار فقالت الفقهاء المصر كل بلد جامع تقام فيه الحدود، ويحله أمير، ويقوم بنفقته ويجمع رستاقه مثل عثّر ونابلس.. وعند أهل اللغة المصر كل

ما حجز بين جهتين مثل: البصرة والزقة وأرجان، والمصر عند العوام كل بلد كبير جليل مثل الري والموصل والرملة، وأما نحن فجعلنا المصر كل بلد حلّه السلطان الأعظم، وجمعت إِليه الدواوين، وقلدت منه الأعمال، وأضيفت إِليه مدن الأقليم مثل دمشق والقيروان وشيراز " (المقدسي ١٩٠٩: والرستاق كما يشير ابن منظور كلمة فارسية بمعنى بيوت مجتمعة (ابن منظور ج ١٠: ١١٦) ومن التعاريف اللغوية للمدينة ما ذكره ابن منظور من أنها " الحصن يبنى في أصطُمّة الأرض. مشتق من ذلك، وكل أرض يُبنى بها حصن في أصطُمتها فهي مدينة، والنسبة إِليها مديني، والجمع مدائن ومدن (المصدر السابق، ج ١٢: ٤٠٢) والأصطمة معظم الشيء وتمامه.

وفي القرون الأخيرة أصبحت المدينة موضوع علم قائم بذاته، هو علم الاجتماع الحضري، ويعتبر كتاب العالم الإِيطالي " جيوفاني بوتيرو " الذي نشره سنة ١٥٩٨ م تحت عنوان (عظمة المدن) أول كتاب يصدر عن المدينة، وكان الكثيرون ينظرون إِليه على أنه مجرد فضول علمي لباحث غير متخصص، بحيث لا يمكن من خلاله الادعاء بأن صاحبه قد أرسى دعائم علم جديد عن المدينة. ومنذ بداية القرن السابع عشر أصبحت المدينة موضع اهتمام كثير من الباحثين في تخصصات متعددة مثل السكان والإِحصاء والإِدارة والتخطيط والإِصلاح الاجتماعي، الأمر الذي أدى إِلى تطور علم الاجتماع الحضري فيما بعد بصورة واضحة وملموسة (انظر: السيّد، ١٩٨٠: ٢١١ وما بعدها).

وهناك شبه إِجماع بين المشتغلين بعلم الاجتماع على أن البدايات الحقيقية لنشأة علم الاجتماع الحضري، وتطوره كمجال متميز للبحث والدراسة كانت على يد العالم الأمريكي (روبرت بارك) (Park) R.) الذي نشر مقالاً عن المدينة في سنة ١٩١٥ م والتي كانت بداية لفرع جديد في علم الاجتماع يهتم بدراسة المدن ودراسة الحياة الحضرية، ولأهمية الموضوع فقد أعاد (بارك) نشر مقالته في كتيب صغير بالعنوان نفسه، ضمنه بعض الأعمال الرائدة لزميليه (ارنست برجس) (Burgess) E.) و (رودريك ماكيتري) (Mchezie). R.) وبعد ذلك بسنة واحدة ظهر كتاب (لبارك وبرجس) بعنوان

(المجتمع المحلي الحضري) (The Urban Community) حدد فيه الباحثان الملامح الأساسية للدراسات الحضرية، ومنذ ذلك الحين والدراسات تتوالى في هذا الحقل (انظر: Beregel ١٩٥٥: Viii.).

وتبعًا لتقدم علم الاجتماع الحضري والجغرافيا الحضرية أصبح هناك عشرات التعريفات للمدينة، قدمها علماء الاجتماع والجغرافيا والتاريخ وغيرها من العلوم. فقد عرف " راتزل " المدينة بأنها: " مجموعة دائمة من الناس والمساكن، تغطي مساحة كبيرة من الأرض، توجد على مفترق الطرق التجارية الكبرى ". ويتبعه " فاجنر " فيقول: إن المدن هي مواضع تركز النشاط التجاري. أما " فريدريك فون رتشتوفن " فإنه يعرف المدينة بأنها " محل إقامة مجتمع لا يعتمد في حياته على الزراعة، إنما يعتمد على التجارة والصناعة ". ويعرف " جان برنز " المدينة بأنها: " المحلة التي يعمل أهلها معظم وقتهم داخلها " (انظر: صادق وآخرون. ١٩٨٣: ٢١) أما (لويس ويرث) فقد وصف المدينة بأنها محلة عمرانية دائمة تتكون من أفراد مختلفين اجتماعيًّا، وكبيرة الحجم نسبيًّا، وكثيفة (انظر: غلاب والجوهري، ١٩٧٢: ٥١).

أما (بوسكوف) (Boskoff) فإنه يعرف مجتمع المدينة بأنها: " المجتمع الذي تسيطر عليه أعمال التجارة والصناعة والخدمات، ويتمتع بدرجة عالية من تقسيم العمل، تصاحبها درجة عالية من العلاقات المعقدة، ودرجة عالية من الكثافة السكانية، ويقوم التنسيق والضبط الاجتماعي فيه على أسس غير قرابية " (Boskoff, ١٩٧٠: ١٢).

ولعل محاولة كل من " سروكين " و " زيمرمان " من أفضل المحاولات لتحديد مفهوم المدينة؛ لأنهما قدما تعريفًا للمدينة أكثر شمولاً من خلال افتراض نظري يستند إلى ثمانية معايير (غنيم ١٩٨٧: ١٥٤ – ١٥٥):

١ – المهنة، حيث يرتبط معظم السكان بالصناعة والتجارة.

٢ – البيئة، والتي يسيطر عليها الإنسان في محاولة التكيف معها.

٣ – حجم المجتمع، والذي يميل إلى الكبر نسبيًّا.

٤ – كثافة السكان، حيث تتزايد في المدينة عن الريف.

٥ – تجانس السكان وتمايزهم، حيث ينعدم التجانس إلى حد كبير في المدن.

٦ – التنوع والتدرج الطبقي، حيث يتنوع السكان ويتدرجون على عكس الحال في القرية.

٧ – الحراك الاجتماعي، حيث يبدو الحراك أكثر وضوحًا.

٨ – نسق التفاعل، حيث تتميز بنمط من العلاقات المتعددة والثانوية والتعاقدية.

ومن أفضل التعاريف وأشملها ذلك التعريف الذي قدّمه الدكتور مصطفى الخشّاب رحمه الله ، والذي اشتمل على العناصر الثمانية كلها التي قدمها كل من " سروكين وزمرمان " فهو يقول: " المدينة وحدة اجتماعية حضرية، محدودة المساحة والنطاق، ومقسمة إداريًّا، ويقوم النشاط فيها على الصناعة والتجارة، وتقل فيها نسبة المشتغلين بالزراعة، وتتنوع فيها الخدمات والوظائف والمؤسسات، وتمتاز بكثافتها وسهولة مواصلاتها، وتخطيط مرافقها ومبانيها وهندسة أراضيها، وتتميّز فيها الأوضاع والمراكز الاجتماعية والطبقية " (الخشّاب، ١٩٨٢: ١١٢) فهذا التعريف يضم كثيرًا من صفات المدينة وخصائصها، ويجمع كثير من الجوانب التي ركز عليها الكتّاب في تعريفاتهم للمدينة المعاصرة التي قامت بعد الثورة الصناعية.

هذا ومن ناحية أخرى فإن المدن القديمة التي لم تتأثر بالآلة تختلف اختلافًا كبيرًا عن المدن المعاصرة. وهذا ما ألمح إليه " شوبرج " عندما أشار إلى " أن المدن التي لم تتأثر بالثورة الصناعية تشترك جميعًا في نمط واحد متكرر، وهذا النمط يتكرر أيضًا في نطاق واسع من الحضارات مهما اختلف الزمان أو المكان، فهي عامة مدن صغيرة، لا يزيد عدد سكان الواحدة منها على مائة ألف نسمة بل أقل. وليس هذا بمستغرب، إذ إنها غالبًا ما تقوم في أقاليم غير عنصرية في مجتمعات لا تزيد نسبة سكان المدن على ٥% وتستمد هذه المدن غذاءها من جيرانها المباشرين، حيث لا توجد وسائل نقل حديثة، ومن ثمّ يتحدد حجم المدينة بما يمكن أن تحصل عليه من غذاء يقيم أود أهلها " (صادق وآخرون، ١٩٨٣: ١١)...

ولعل أفضل من يعرف المدينة قديمًا هم أولئك الذين عاشوا فيها وعاصروا نشأتها وتطورها، فالقزويني يقول: " عند حصول الهيئة الاجتماعية لو اجتمعوا (أي الناس) في صحراء لتأذوا بالحر والبرد والمطر والريح، ولو تستروا في الخيام والخرقاهات لم يأمنوا

مكر اللصوص والعدو، ولو اقتصروا على الحيطان والأبواب، كما ترى في القرى التي لا سور لها، لم يأمنوا صولة ذي بأس فأكرمهم اللّه تعالى باتخاذ السور والخندق والفصيل فحدثت المدن والأمصار والقرى والديار.. واتخذوا للمدن سورًا حصينًا، وللسور أبوابًا عدة حتى لا يتزاحم الناس بالدخول والخروج.. واتخذوا لها قهندارًا لمكان ملك المدينة، والنادي لاجتماع الناس فيه، وفي البلاد الإسلامية: المساجد، والجوامع، والأسواق، والخانات، والحمامات ومركض الخيل، ومعاطن الإبل، ومرابض الغنم، وتركوا باقي مساكنها لدور السكان، فأكثر ما بناها الملوك والعظماء على هذه الهيئة.. ثم اختصّت كل مدينة لاختلاف تربتها وهوائها بخاصية عجيبة، وأوجد الحكماء فيها طلسمات غريبة ونشأ فيها صنف من المعادن والنبات والحيوان لم يوجد في غيرها، وأحدث بها أهلها عمارات عجيبة، ونشأ فيها أناس فاقوا أمثالهم في العلوم والأخلاق والصناعات " (القزويني ؟؟ ٧ – ٨).

ولهذا التعريف شمولية تتصل بأسباب نشأة المدن. حيث إنها لا تقام إلا عند اجتماع الهيئة الاجتماعية، ولعله يقصد بذلك تزايد السكان وكثافتهم، وأشار كذلك إلى بعض معالم المدينة القديمة مثل السور، ومكان الملك " القهندار " والنادي للاجتماعات العامة، ثم تحدث عن بعض خصائص المدينة الإسلامية مثل المسجد والحمامات، وأشار إلى أنه كان يُخصص أماكن للحيوانات مثل الخيل والإبل والأغنام؛ لاعتماد الناس في حياتهم عليها، كما هو الحال بالنسبة لتخصيص مسارات ومواقف للسيارات في وقتنا الحاضر، ويشير القزويني إلى الفصل بين أماكن سكنى الناس، وأماكن الحيوانات والدواب، ثم أخيرًا يشير إلى اختلاف المدن في التربة والهواء والمعادن والنبات والحيوان، وتأثير ذلك على النشاط البشري، ومن ثمّ تتمايز المجتمعات والمدن وتأتي الأجيال اللاحقة لتواصل بناء الأجيال السابقة وربما تتفوق عليها.

أما مفهوم المدينة عند ابن خلدون فإنه متناثر في أماكن عدة من المقدمة حيث يعطي في كل مكان من تلك الأمكنة صفة من صفات المدينة. وبجمع تلك الصفات إلى بعضها يمكننا أن نخرج بتعريف مقبول للمدينة عند ابن خلدون، فمن صفات المدينة عنده: الاستقرار، والترف " ارتفاع مستوى المعيشة "، والدعة، والسكون فهو يقول:

" اعلم أن المدن قرار تتخذه الأمم عند حصول الغاية المطلوبة من الترف ودواعيه؛ فتؤثر الدعة والسكون وتتوجه إلى اتخاذ المنازل للقرار " (المقدمة: ٨٥١). ويقول في موضع آخر: " وأيضًا فالمدن والأمصار ذات هياكل وأجرام عظيمة وبناء كبير، وهي موضوعة للعموم لا للخصوص، فتحتاج إلى اجتماع الأيدي، وكثرة التعاون " (المقدمة: ٨٤٤). ويقول في موضع ثالث عن الرابطة العضوية بين الدولة والإدارة من جهة، والمدينة من جهة أخرى: " إن الدولة والملك للعمران بمنزلة الصورة للمادة.... وانفكاك أحدهما عن الآخر غير ممكن على ما قرر في الحكمة، فالدولة دون العمران لا تتصور والعمران دونها متعذر... وحينئذٍ فاختلال أحدهما مستلزم لاختلال الآخر كما أن عدمه مؤثر في عدمه " (المقدمة: ٨١٣ – ٨١٤).

ومما سبق يمكن أن نضع تعريفًا للمدينة من وجهة نظر ابن خلدون يتلخص في أن المدينة كيان مرتبط بالدولة، تتخذ مكانًا للسكون والترف والدعة، بها هياكل عظيمة ومبان كبيرة، موضوعة لجميع الناس، وليست لفئة معينة، وتقوم على التعاون وتقسيم العمل. وسوف تتضح كثير من معالم المدينة وصفاتها من وجهة نظر ابن خلدون في الصفحات التالية.

أسباب نشأة المدن :

من المرجح أن تكون حياة الجمع والالتقاط، وحياة البادية فيما بعد هي المقدمات الأولى التي تلتها عمليات مختلفة لاستقرار الإنسان... حيث تجمعت الأسر في مجموعات متآلفة، وكونت قرى صغيرة. وقد تكون نواة القرية مكونة في الأصل من أسرة واحدة، ثم تفرعت وتشعبت مع مرور الزمن، وابتعدت الفروع عن الأصول مكونةً أسرًا جديدة لها كيانها الخاص واستقلالها التام (انظر: ليبس ١٩٨٨: ٧٢ وما بعدها)...

وحياة القرية تعطي الإنسان ميزة الاستقرار والراحة النفسية والحماية الجماعية، ومع تطور الزمن وجد في القرية أماكن للعبادة، ومراكز للتجارة ونواد للقاءات، وحياة القرية نقلت الإنسان نقلة اجتماعية وحضارية كبيرة حيث علمته المسؤولية والتعاون

والتضحية، فهناك مصالح مشتركة تهم الجميع. وفي القرية نشأت التكوينات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية المختلفة، وكان لشيخ القرية اليد الطولى والنفوذ الكبير على الحياة في القرية، فالخيوط السياسية والقضائية والاجتماعية والحربية تنتهي إليه في الغالب، مما كان سببًا في نشأة المنافسة بين القرى والتصادم بين أفرادها تنفيذًا لتوجيهات قوادها مما دعا إلى بناء القلاع والأسوار للدفاع والحماية. ولقد أشار القزويني إلى شيء من ذلك في التعريف الذي نقلناه عنه للمدينة.

وعندما تنتصر إحدى القبائل فإنها تبسط نفوذها على القبائل الأخرى. مما يؤدي في الغالب إلى توسع القرى، وامتدادها، وتكوين نواة المدينة التي تعكس تقدم الإنسان بما تحويه من طرق الدفاع والحرب، ودور العبادة وأنظمة اجتماعية واقتصادية وسياسية متنوعة. " وقد حاول المؤرخون تصنيف الاختلافات التي تظهر بين المدن المختلفة، وتوصلوا إلى بعض التقسيمات مثل مدن عضوية وغير عضوية، مدن غير مخططة ومدن هندسية، مدن ذات شكل ومدن عديمة الشكل.... وغيرها من التقسيمات التي تتسم بالغموض أكثر من الوضوح حيث إنهم وضعوا نصب أعينهم الشكل دون اعتبار للمحتوى... ومعنى ذلك أن هناك نمطين للمدن أولهما المدن المسورة، وثانيهما المدن المفتوحة وبين هذين النوعين يوجد عديد من الأنواع الفرعية التي يتشكل كل منها تبعًا لطبيعة المجتمع والعصر الذي نشأت فيه " (غلاب والجوهري. ١٩٧٢: ٢١٢ - ٢١٣).

ويبدو أن الغالبية العظمى من المدن التي وجدت في عصر ابن خلدون كانت من النوع الأول، وهو نمط المدن المسورة. أما النمط المفتوح فإنه لم ينتشر إلا في العصور الأخيرة، وخاصة بعد تقدم التقنية واعتماد الإنسان على الآلة في مواصلاته وإنتاج غذائه واحتياجاته الأخرى.

والسؤال الذي يمكن طرحه هو: كيف تم الانتقال من القرية إلى المدينة ؟ لقد حاول كثير من الكتاب والمؤرخين الإجابة على ذلك. ومن بينهم " جوردن تشايلد " (Childe) G.) الذي أعد دراسة عن الثورة الحضرية، حيث يشير إلى أن القرية تحولت إلى مدينة عندما انتقل الإنسان من مرحلة جمع الطعام إلى مرحلة

إنتاجه، فبعد استئناس الحيوان، وقيام الزراعة تغير نمط حياة الإِنسان فارتبط بالأرض، واستقر بها بعد قيام المجتمع القروي، وترتب على إِنتاج الطعام بكميات وفيرة زيادة في أعداد السكان التي أدت بدورها إِلى زيادة أعداد القرى، وكل قرية كانت مكتفية ذاتيًّا. بسبب وجود فائض من الطعام، وهذا الفائض أدى إِلى أن يتفرغ بعض أفراد المجتمع لأعمال وحرف أخرى غير الزراعة مثل التجارة والنجارة وصناعة الأدوات، وكان ذلك المجتمع يشكل النواة الأولى للمجتمع الحضري (انظر: Childe ١٩٥١).

وقد اعتمد جوردن تشايلد على بعض الاكتشافات الأثرية في وضع بعض المقاييس التي يمكن استخدامها في تصنيف التجمعات العمرانية إِلى حضرية وغير حضرية. والمراكز الحضرية القديمة كانت تتميز بالمقاييس التالية (المصدر السابق):

١ – كبر الحجم والاتساع وكثافة السكان التي كانت تتراوح في بعض المراكز ما بين ١٧ ألفًا و٢٠ ألف نسمة. " لاحظ الفرق بين هذا الرقم والرقم الذي أورده شوبرج وهو مائة ألف "...

٢ – عدم انفصالها عن الأرض. حيث كان هناك فئة الزراع إِلى جانب فئة الحرفيين والمتخصصين.

٣ – وجود فائض من الإِنتاج والسلع.

٤ – وجود رموز للتعبير عن الذات مثل المباني العامة أو النّصب التذكارية والمعابد والمقابر ونحوها.

٥ – وجود فروق طبقية بين فئات المجتمع.

٦ – القدرة على الكتابة واستخدام التقويم.

٧ – التجارة.

ويذكر " لويس ممفورد " أن المدينة نشأت أول ما نشأت في أودية بعض الأنهار مثل النيل ودجلة والفرات والسند، وأن البذرة الأولى للمدينة كانت مكان الاجتماع لإِقامة الطقوس الدينية. ويذكر كذلك أن حضارة القرية القديمة كانت الحضارة التي انبثقت منها حضارات العالم القديم، ويشير إِلى أنه لم يصحب عملية الانتقال من

حضارة القرية إلى حضارة المدينة مجرد الزيادة في الكتلة الموجودة، بل صحبها تغييرات شاملة وتشكيل جديد وأهداف جديدة، وقد كان من أهم تلك التغيرات أن الزعيم المحلي تحول إلى ملك شامخ أضيفت عليه صفات إلهية، وأن حصنه أصبح قلعة ضخمة، وأنه لم يعد يستخدم شجاعته ومهارته في دفع الأذى فقط، بل في تنظيم الجهود والفتح والسيطرة. وعلى هذا يكون صاحب نشأة المدينة نوعان متناقضان من التكافل، أولهما إيجابي يتمثل في تعاون السكان على التحكم في الفيضانات، وإصلاح أضرار العواصف، وتخزين المياه وإنشاء القنوات، وثانيهما سلبي يتمثل في الحرب والاستعباد، وفي أماكن كثيرة الدأب على الاتجاه نحو التدمير، ويذكر ممفورد كذلك أن هذين النوعين من التكافل صاحبا المدينة عبر العصور إلى وقتنا الحاضر (انظر: ممفورد: ١٩٦٤).

ومن العلماء من اتخذ من الاقتصاد مدخلاً لتحديد المجتمع الحضري، ومن هؤلاء (جراس) (Grass) N.) في دراسته التي نشرت في عام ١٩٢٢ م حيث تتبع التطور الاقتصادي، وربط به أنماط التوطن والاستقرار على مر التاريخ، حيث ميز بين خمس مراحل تطورية أساسية هي:

١) مرحلة الجمع والالتقاط.

٢) مرحلة الرعي.

٣) مرحلة القرية المستقرة.

٤) مرحلة المدينة الصغرى.

٥) مرحلة المدينة الكبرى.

ويؤكد (جراس) على أن تطور الزراعة كأسلوب وطريقة للمعيشة يعتبر من أهم العوامل التي قادت البشرية إلى مراحل أكثر تقدمًا، وأكثر تحضرًا حيث كان السبب لنمو المدن الصغرى نتيجة لتزايد الإنتاج الزراعي، وتزايد أعداد الحرفيين، وتطوير وسائل النقل وازدهار النشاط التجاري (Grass, ١٩٢٢).

أما الدكتور مصطفى الخشّاب فقد وضع لنشأة المدن عدة أسباب نجملها فيما يلي: -

١ – عوامل طبيعية وجغرافية.

٢ – عوامل نفسية تتمثل في ضرورة الاجتماع للدفاع والاستئناس وتبادل المشاعر.

٣ – عوامل اقتصادية تتمثل في ضرورة العمل المشترك وتبادل المنافع وتقسيم العمل.

٤ – عوامل دينية.

٥ – عوامل سياسية.

٦ – عوامل حربية واستراتيجية.

٧ – عوامل علمية وثقافية.

٨ – عوامل صناعية.

٩ – عوامل ترفيهية. (انظر: الخشّاب ١٩٨٢).

هذا وقد تعددت النظريات الحديثة التي تحاول كشف أسباب نشأة المدن، ومنها نظرية " كارل ويت فوجل " (Witt Karel Fogel) وملخصها أن نشأة المدينة سببها الحاجة إلى تنظيم استغلال المياه، وتنظيم أعمال الري، وقيام المشروعات التي تحتاج إلى إدارة تنظمها، وإلى إنشاءات تستغلها في الزراعة، وتطلب ذلك الاهتمام بالتقويم والتاريخ لمعرفة توزيع المياه وموسمها، وقد استدلت هذه النظرية بأن المدن القديمة نشأت على الأنهار كما هو الحال في مصر والعراق والصين (انظر: Fogel, ١٩٧٢).

وهناك نظرية الضغط في الكثافة السكانية، وتكوين الدولة وأصحاب هذه النظرية هم: " روبرت كارنيرو " (R. Carneiro) و " ديكانوف " (I. Diaknof) و " فليب سمث " (Philip Smith) و " كوريل يونج " (K. Young) ومجواير جبسون (M Gibson) وهذه النظرية تقول: إن الزيادة في التقنية وموارد العيش تؤدي إلى الزيادة في الإنتاج يتبعها زيادة في السكان، ومن جهة أخرى فإن الزيادة في التقنية تؤدي إلى نشأة مراكز إدارية تقوم على الثروة والسلطة، وكل ذلك يدفع إلى غزو أراض جديدة، وهذا بدوره يؤدي إلى ظهور طبقات اقتصادية، وزيادة في الحروب. وينتج عن الحاجة إلى التنظيم وإعادة التوزيع بواسطة نخبة دينية، ومن جهة أخرى فإن زيادة الحرب يتبعها قيام دولة ذات قوة وتنظيم جيد، فتنشأ المدينة الدولة (انظر: عثمان ١٩٨٨: ٥٠).

ورغم قِدَم عصر ابن خلدون، وعدم وجود الحفريات آنذاك. فإن ما جاء به في المقدمة يرقى إلى مستوى إحداث النظريات. حيث " يفرق ابن خلدون بين الاجتماع الإنساني الذي هو مجرد تجمع عددي للأفراد، وبين العمران البشري الذي يعتبره صورة لاحقة للاجتماع الإنساني، والذي يتميز بوجود العلاقات الثابتة نسبيًّا بين الجماعات الاجتماعية التي يعيش فيها الأفراد خاضعين للسلوك الجماعي، ومحافظين على التراث الاجتماعي " (حسن، ١٩٧٧: ١٠١). فوجود العلاقات الثابتة بين الجماعات وخضوع الأفراد للسلوك الجمعي. ومحافظتهم على مقومات التراث الاجتماعي شروط أساسية عند ابن خلدون للانتقال من حياة البداوة إلى الحياة الحضرية.

ويؤكد ابن خلدون على فكرة تقسيم العمل وأثرها في تماسك الجماعة، وإشباع احتياجاتها وتقدمها، عن طريق تنوع التخصصات، ويرى تبعًا لذلك أن (الاجتماع الإنساني ضروري) حيث يقول في شرح هذه الفكرة: " ويعبر الحكماء عن هذا بقولهم: " الإنسان مدني بالطبع " أي لا بد له من الاجتماع الذي هو المدينة في اصطلاحهم، وهو معنى العمران. وبيانه أن اللّه سبحانه خلق الإنسان وركبه على صورة لا يصح حياتها وبقاؤها إلا بالغذاء... إلا أن قدرة الواحد من البشر قاصرة عن تحصيل حاجته من الغذاء، غير موفية له بمادة حياته منه، ولو فرضنا منه أقل ما يمكن فرضه وهو قوت يوم من الحنطة مثلاً، فلا يحصل إلا بعلاج كثير من الطحن والعجن والطبخ. وكل واحدة من هذه الأعمال الثلاثة يحتاج إلى مواعين وآلات لا تتم إلا بصناعات متعددة من حداد ونجار وفاخوري... ويستحيل أن توفي بذلك كله أو بعضه قدرة الواحد. فلا بد من اجتماع القُدَر الكثيرة من أبناء جنسه ليحصل القوت له ولهم. فيحصل بالتعاون قدر الكفاية من الحاجة لأكثر منهم بأضعاف " (المقدمة: ٣٣٧).

وبهذا يؤكد ابن خلدون على تأثير تقسيم العمل على زيادة الإنتاج " فيحصل بالتعاون قدر الكفاية من الحاجة لأكثر منهم بأضعاف ". وهذا ما يؤكده كثير من علماء الغرب المتأخرين، حيث يشيرون إلى أن درجة تقسيم العمل تعتبر من أهم مؤشرات

التقدم فكلما كانت تلك الدرجة مرتفعة كان المجتمع أكثر تقدمًا وإنتاجًا، وكلما كانت منخفضة دل ذلك على تأخر المجتمع وقلة إنتاجه؛ لتشابه أفراده وعدم تمايزهم بالتخصص، وكما أن ابن خلدون ضرب مثالاً على تقسيم العمل بالرغيف، فإن آدم سمث فعل الشيء نفسه مستخدمًا الدبوس. فغيّر في المثال، ولكن الفكرة هي نفسها فكرة ابن خلدون. أما دور كايم، فقد كانت رسالته للدكتوراه عن تقسيم العمل في المجتمع. وهو الموضوع الذي ناقشه ابن خلدون قبله بخمسة قرون تقريبًا (انظر: الخريجي ١٩٧٩).

وابن خلدون يعتبر تقسيم العمل من أهم أسباب نشأة المدن، وذلك للاعتبارات التالية:

أولاً: أن تقسيم العمل يعتبر شرطًا لتأمين الحد الأدنى من الغذاء والذي لا يمكن أن تنشأ إلا بعد أن تجاوز حد الكفاية فيه. فهو يقول: " ثم إذا اتسعت أحوال هؤلاء المنتحلين للمعاش وحصل لهم ما فوق الحاجة من الغنى والرفه، دعاهم ذلك إلى السكون والدعة، وتعاونوا في الزائد على الضرورة، واستكثروا من الأقوات والملابس، والتأنق فيها وتوسعة البيوت واختطاط المدن والأمصار للتحضر " (المقدمة: ٤٦٨).

ثانيًا: إن تقسيم العمل والتعاون الجماعي يعتبران شرطًا لتأمين الدفاع عن حياة الإنسان، ففي حديثه عن " إن الاجتماع الإنساني ضروري " يرى أن كل إنسان بحاجة إلى أبناء جنسه للدفاع عن نفسه. حيث إن حظه أقل من حظ الحيوانات من آلات الدفاع عن النفس ومن القدرة على التحمل. " وجعل للإنسان عوضًا عن ذلك الفكر واليد. فاليد مهيئة للصنائع بخدمة الفكر. والصنائع تحصل له الآلات التي تنوب عن الجوارح المعدة في سائر الحيوانات للدفاع: مثل الرماح التي تنوب عن القرون الناطحة، والسيوف النائبة عن المخالب الجارحة... فالواحد من البشر لا تقاوم قدرته قدرة واحد من الحيوانات العجم سيما المفترسة، فهو عاجز عن مدافعتها وحده بالجملة، ولا تفي قدرته أيضًا باستعمال الآلات المعدة للمدافعة لكثرتها، وكثرة الصنائع

والمواعين المعدة لها. فلا بد في ذلك كله من التعاون عليه بأبناء جنسه. وما لم يكن هذا فلا يحصل له قوت ولا غذاء ولا تتم حياته " (المقدمة: ٣٣٨).

وبالإضافة إلى توفر الغذاء والدفاع عن النفس ضد الكائنات الأخرى عن طريق التعاون وتقسيم العمل، فإن ابن خلدون يضع شرطًا آخر لا بد من تحققه لنشأة المدينة وهو وجود الدولة والحكومة لمنع اعتداء الناس بعضهم على بعض، فهو يقول: " ثم إن هذا الاجتماع إذا حصل للبشر كما قررناه، وتم عمران العالم بهم، فلا بد من وازع يدفع بعضهم عن بعض، لما في طباعهم الحيوانية من العدوان والظلم. وليست آلة السلاح التي جعلت دافعة لعدوان الحيوانات عنهم كافية في دفع العدوان عنهم؛ لأنها موجودة لجميعهم، فلا بد من شيء آخر يدفع عدوان بعضهم عن بعض. ولا يكون من غيرهم؛ لقصور جميع الحيوانات عن مداركهم وإلهاماتهم فيكون ذلك الوازع واحدًا منهم يكون له عليهم الغلبة والسلطان واليد القاهرة، حتى لا يصل أحد إلى غيره بعدوان، وهذا هو معنى الملك " (المقدمة: ٢٣٩).

وبهذا يتبين لنا أن الاجتماع البشري في أبسط صوره وهي صورة البداوة عند ابن خلدون لا بد له من التعاون وتقسيم العمل لتأمين الغذاء ولتأمين الدفاع عن النفس، ولا بد من ناحية أخرى من وجود الدولة لدفع اعتداء الإنسان على أخيه الإنسان، وتوفر هذه الأمور يعتبر شرطًا أوليًّا وأساسيًّا عند ابن خلدون لانتقال الإنسان من حياة البداوة إلى حياة المدينة، لأنها تتعلق بتوفير الضروري والحاجي للإنسان، فإذا توفر ذلك فإن بالإمكان الانتقال إلى توفير الكمالي الذي يرتبط عند ابن خلدون بحياة المدينة، إن حياة البدو عنده عاجزة عن تجاوز المقدار الذي يحفظ الحياة، ويجدر بنا أن نشير إلى أن ابن خلدون يستخدم كلمة " بدو " لتشمل أهل القرى والبدو والرّحل.

أما الانتقال من حياة البداوة إلى حياة المدينة فإنه مشروط عند ابن خلدون بالحصول على ما فوق الحاجة كما ذكرنا سابقًا، وكلما زاد توفر الحاجات الكمالية زاد العمران اتساعًا وزادت درجة تقسيم العمل " ثم تزيد أحوال الرفه والدعة، فتجيء عوائد الترف البالغة مبالغها في التأنق في القوت واستجادة المطابخ، وانتقاء الملابس الفاخرة في أنواعها من الحرير والديباج وغير ذلك، ومعالات البيوت والصروح وإحكام

وضعها في تنجيدها والانتهاء في الصنائع في الخروج من القوة إلى الفعل (من النظرية إلى التطبيق) إلى غاياتها، فيتخذون القصور والمنازل ويجرون فيها المياه، ويعالون في صرحها... وهؤلاء هم الحضر ومعناه الحاضرون أهل الأمصار والبلدان. ومن هؤلاء من ينتحل في معاشه الصنائع ومنهم من ينتحل التجارة. وتكون مكاسبهم أنمى وأرفه من أهل البدو؛ لأن أحوالهم زائدة على الضروري ومعاشهم على نسبة وجدهم " (المقدمة: ٤٦٧ – ٤٦٩).

ومن هذا يتبين أن سبب نشأة المدن عند ابن خلدون يتعلق بتجاوز توفير الضروري من الإنتاج إلى إنتاج الكمالي، ولقد كرر ابن خلدون هذا المعنى في مواضع كثيرة من المقدمة، ومن ذلك قوله: " قد ذكرنا أن البدو هم المقتصرون على الضروري في أحوالهم، العاجزون عما فوقه، وأن الحضر المعتنون بحاجات الترف والكمال في أحوالهم وعوائدهم. ولا شك أن الضروري أقدم من الحاجي والكمالي وسابق عليه؛ لأن الضروري أصل والكمالي فرع ناشئ عنه. فالبدو أصل للمدن والحضر وسابق عليهما؛ لأن أول مطالب الإنسان الضروري، ولا ينتهي إلى الكمال والترف إلا إذا كان الضروري حاصلاً... ولهذا نجد التمدن غاية للبدوي يجري إليها. وينتهي بسعيه إلى مقترحه منها. ومتى حصل على الرياش الذي يحصل له به أحوال الترف وعوائده عاج إلى الدعة، وأمكن نفسه إلى قيادة المدينة، وهكذا شأن القبائل المتبدية كلهم. والحضري لا يتشوف إلى أحوال البادية إلا لضرورة تدعوه إليها أو لتقصير عن أحوال أهل المدينة " (المقدمة: ٤٧٣).

وتجاوز حد الكفاف من الإنتاج إلى الوفرة والزيادة عن الحاجة يؤدي إلى تمكن مجموعة من الناس من التفرغ لإنتاج الكماليات من صناعة وتجارة وحرف مختلفة، وتلك أهم خصائص الحياة الحضرية. وهذا السبب الذي توصل إليه ابن خلدون هو السبب نفسه الذي قال به كثير من الكتاب والمفكرين المعاصرين مثل (جوردن تشايلد) و (جراس).

وابن خلدون يتعرض لأسباب أخرى لنشأة المدن. ومن ذلك وجود الدولة والملك. حيث يعتبرها ابن خلدون شرطًا وسببًا لنشأة المدن. أما كونه شرطًا فإن المدن لا يمكن

أن تنشأ بدون وجود الدولة، وأما كونها سببًا فإن من دواعي الملك والدولة اختطاط المدن ونزولها، وعقد ابن خلدون لذلك عنوانًا مستقلاً هو: " فصل في أن الملك يدعو إلى نزول الأمصار " شارحًا ذلك بقوله: " إن القبائل والعصائب إذا حصل لهم الملك اضطروا للاستيلاء على الأنصار لأمرين: أحدهما ما يدعو إليه الملك من الدعة والراحة وحط الأثقال، واستكمال ما كان ناقصًا من أمور العمران في البدو، الثاني دفع ما يتوقع على الملك من أمر المنازعين والمشاغبين؛ لأن المصر الذي يكون في نواحيهم ربما يكون ملجأً لمن يروم منازعتهم والخروج عليهم، وانتزاع ذلك الملك الذي سمو إليه من أيديهم فيعتصم بذلك المصر ويغالبهم، ومغالبة المصر على نهاية من الصعوبة والمشقة، والمصر يقوم مقام العساكر المتعددة بما فيه من الامتناع ونكاية الحرب من وراء الجدران من غير حاجة إلى كبير عددٍ ولا عظيم شوكة " (المقدمة: ٨٤٥ – ٨٥٦).

ولعل هذا يفسر عدم وجود مدن ذات شأن كبير في الجزيرة العربية قبل البعثة المحمدية إلا ما كان في اليمن لوجود الدولة، والاستقرار النسبي، وفي مكة لوجود العامل الديني كما سنرى، ولوجود مساحات من الكيان السياسي يتمثل في إمارة بني هاشم ورعايتهم للبيت. أما بقية الأجزاء فقد كانت القبائل تقضي أكثر وقتها في الحروب، يضاف إلى ذلك أنهم كانوا عاجزين عن تجاوز الضروري إلى توفير الكمالي؛ ولذلك لم يؤسسوا دولة، ومن ثمّ لم تقم مراكز حضرية كبيرة، وبالإضافة إلى الأسباب الاقتصادية والسياسية والحربية، فإن ابن خلدون يضيف سببًا آخر لنشأة المدن، ذلكم هو السبب الديني. فهناك مدن نشأت لأسباب دينية، وهناك مدن نمت وتطورت بعد أن صار لها مكانة دينية في نفوس الناس. ومن النوع الأول مكة المكرمة والقدس الشريف، ومن النوع الثاني المدينة المنورة.

ولقد تحدث ابن خلدون عن هذه المدن قائلاً: " وكانت المساجد الثلاثة هي أفضل بقاع الأرض فيما علمناه حسبما ثبت في الصحيحين، وهي مكة والمدينة وبيت المقدس، أما البيت الحرام الذي بمكة فهو بيت إبراهيم *صلوات الله وسلامه عليه* ، أمره اللَّه ببنائه، وأن يؤذن في الناس بالحج إليه، فبناه هو وابنه إسماعيل كما نص عليه القرآن، قام بما أمره اللَّه فيه، وسكن إسماعيل فيه مع هاجر ومن نزل معهم من جُرْهُم إلى أن قبضهم اللَّه ودفنا بالحجر منه. وبيت

المقدس بناه داود وسليمان *عليهما السلام* ، أمرهما اللّه ببناء مسجده ونصب هياكله، ودفن كثير من ولد إسحاق *عليه السلام* حواليه " (المقدمة: ٨٥٤).

والسبب الديني واضح وصريح في بناء مكة وبيت المقدس، فالأول بناه إبراهيم بأمر من اللّه، والثاني بناه داود وسليمان بأمر من اللّه كذلك. بل إن هناك من المؤشرات ما يشير إلى انتفاء العامل الاقتصادي الذي قصر (جوردن تشايلد) وغيره من العلماء المعاصرين نشوء المدينة عليه، إذ يقول اللّه سبحانه وتعالى:

﴿ رَّبَّنَآ إِنِّيٓ أَسۡكَنتُ مِن ذُرِّيَّتِي بِوَادٍ غَيۡرِ ذِي زَرۡعٍ عِندَ بَيۡتِكَ ٱلۡمُحَرَّمِ رَبَّنَا لِيُقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ فَٱجۡعَلۡ أَفۡـِٔدَةٗ مِّنَ ٱلنَّاسِ تَهۡوِيٓ إِلَيۡهِمۡ وَٱرۡزُقۡهُم مِّنَ ٱلثَّمَرَٰتِ لَعَلَّهُمۡ يَشۡكُرُونَ ﴾ [1] .

فلو أن السبب الاقتصادي هو السبب الوحيد لنشأة المدن لما أسكن إبراهيم ذريته بواد غير ذي زرع، ولكن السبب هنا يعود إلى أن اللّه قد اختار هذه البقعة وفضلها على غيرها، ويسر لها رزقها الذي يأتيها من كل مكان.

أما المدينة المنورة فإن وضعها يختلف عن مكة وبيت المقدس، فقد كانت معمورة قبل أن يهاجر الرسول - ﷺ - إليها، وكان فيها زراعة وعمران، ولكنها كانت صغيرة، نمت وتطورت بعد هجرة الرسول إليها وصحبه الكرام رضي الله عنهم جميعًا، وفيها يقول ابن خلدون: " وأما المدينة وهي المسماة بيثرب، فهي من بناء يثرب بن مهلايل من العمالقة، وملكها بنو إسرائيل من أيديهم فيما ملكوه من أرض الحجاز، ثم جاورهم بنو قيلة " الأوس والخزرج" من غسان، وغلبوهم عليها وعلى حصونها، ثم أمر النبي - ﷺ - بالهجرة إليها لما سبق من عناية اللّه بها، فهاجر إليها، ومعه أبو بكر، وتبعه أصحابه، ونزل بها، وبنى مسجده وبيوته في الموضع الذي كان اللّه قد أعده لذلك، وشرفه في سابق أزله، فآواه أبناء قبيلته ونصروه، فلذلك سموا الأنصار، وتمت كلمة الإسلام من المدينة حتى علت على الكلمات، وغلب على قومه وفتح مكة وملكها. وظن الأنصار أنه يتحول عنهم إلى بلده فأهمهم ذلك. فخاطبهم رسول اللّه - ﷺ - وخبرهم أنه غير متحول. حتى إذا

١) سورة إبراهيم /٣٧.

قُبِض – ﷺ – كان ملحده الشريف بها وجاء في فضلها من الأحاديث الشريفة ما لا خفاء فيه " (المقدمة: ٨٦٦).

ومما سبق يتضح لنا شمول نظرة ابن خلدون حول أسباب نشأة المدن فلم يقصرها على سبب واحد كما فعل بعض الكتاب المعاصرين، بل حاول أن يبين أن لنشأة المدن أسبابًا كثيرة، منها السياسي، ومنها الحربي، ومنها الاقتصادي، ومنها الديني، ومنها غير ذلك. كما بين ابن خلدون أن هناك شروطًا يجب توفرها كقاعدة أساسية لنشأة المدن، ومن تلك الشروط تجاوز حد الكفاية من الإنتاج، والتعاون، وتقسيم العمل. ووجود الدولة والملك.

موقع المدينة :

لقد أعطى ابن خلدون أهمية خاصة لموقع المدينة وموضعها، وهناك فرق بين الاثنين عند الجغرافيين (فالموضع هو الذي يمثل المكان الذي تغطيه " تشغله " المدينة أو المستوطنة فعلاً، والذي يشمل كل الخصائص الطبيعية لذلك المكان. أما الموقع فهو الذي يمثل مكان المدينة " موضعها " بالنسبة لما يحيطها من مساحة تتفاعل معها بشكل أو آخر " (الأشعب، ١٩٧٩: ٣٢٤).

فمن ناحية أهمية الموضع والموقع يؤكد ابن خلدون على ضرورة مراعاة أمرين هما:

١ – دفع المضار والأخطار وكل ما يهدد الحياة في المدينة.

٢ – جلب المنافع وتسهيل المرافق التي تجعل الحياة ميسرة ومريحة في المدينة.

ويعلق الدكتور سابا جورج شبر على فكرة ابن خلدون حول دفع المضار، وجلب المنافع في المدن قائلاً: إن هذه هي ربما المرة الأولى في التاريخ التي يُذكر فيها " نظرية تحديد استعمال المناطق المختلفة " (Zoning) التي نجدها في عصرنا هذا، وهذه النظرية هي الأولى من نوعها في تاريخ تطور المدن، وفي أوربا بدأ استخدام هذه النظرية منذ حوالي قرن من الزمن، وقد اتخذت شكل القانون بعد خلافات عديدة (انظر شبر ١٩٦٦: ١٨٧).

ودفع المضار متعلق إلى حد كبير بالموضع، وهو المكان الذي تغطيه المدينة، وفي هذا

يقول ابن خلدون: " فأما الحماية من المضار فيراعى لها أن يدار على منازلها جميعًا سياج الأسوار، وأن يكون وضع ذلك في ممتنع من الأمكنة، إما على هضبة متوعرة من الجبل، وإما باستدارة بحر أو نهر بها حتى لا يوصل إليها إلا بعد العبور على جسر أو قنطرة، فيصعب منالها على العدو ويتضاعف امتناعها وحصنها " (المقدمة: ٨٥١).

أما جلب المنافع فإنه يتعلق بالموقع. وهو مكان المدينة بالنسبة لما يحيط بها من مساحة، وفي ذلك يقول ابن خلدون: " وأما جلب المنافع والمرافق للبلد فيراعى فيه أمور، منها الماء بأن يكون البلد على نهر أو بإزائها عيون عذبة ثرة، فإن وجود الماء قريبًا من البلد يسهل على الساكن حاجة الماء وهي ضرورية، فيكون لهم في وجوده مرفقة عظيمة عامة، ومما يراعى من المرافق في المدن طيب المراعي لسائمتهم. إذ صاحب كل قرار لا بد له من دواجن الحيوان للنتاج والضرع والركوب، ولا بد من المرعى، فإن كان قريبًا طيبًا كان ذلك أرفق بحالهم، لما يعانون من المشقة في بعده، ومما يراعى أيضًا المزارع فإن الزروع هي الأقوات، فإذا كانت مزارع البلد بالقرب منها كان ذلك أسهل في اتخاذه، وأقرب في تحصيله، ومن ذلك الشجر للحطب والبناء، فإن الحطب مما تعم البلوى في اتخاذه لوقود النيران للاصطلاء والطبخ، والخشب أيضًا ضروري لسقفهم وكثير مما يستعمل فيه الخشب من ضرورياتهم، وقد يراعى أيضًا قربها من البحر؛ لتسهيل الحاجات القاصية من البلاد النائية، إلا أن ذلك ليس بمثابة الأول " (المقدمة: ٨٥٣).

ويجب ألا يغيب عن بال القارئ أن ابن خلدون عاش في القرن الثامن الهجري، الرابع عشر الميلادي، قبل أن تخترع الآلة، وتتعقد أمور الحياة. ولذلك فهو يصف مدينة عصره حيث كان الإنسان يعتمد في حياته على الطبيعة ويعتبر نفسه جزءًا منها، ففي المقطع السابق إشارة إلى أن المدينة تجمع إلى جانب التجارة والحرف أعمالاً تتعلق بتربية الحيوان والزراعة. فتربية الحيوان كانت جزءًا من الحياة، باعتباره كان وسيلة النقل والمواصلات وأداة من أدوات الحرب. بالإضافة إلى الفوائد الأخرى التي تجنى من لحمه وصوفه وجلده، وكذلك المزارع عندما تكون قريبة من المدينة، فإن مؤونة النقل تخف، وخاصة في ذلك العصر الذي كان النقل فيه صعبًا ومكلفًا، بالإضافة إلى تقليل خطر انقطاع المؤونة من البلدان الأخرى.

ولو أردنا أن نطبق كلام ابن خلدون على مدننا اليوم لوجدنا أنه ليس من الضروري أن يكون البلد على نهر أو بإزائها عيون ثرة عذبة، فالآلة اليوم مكنت الإنسان من تحلية المياه، ومن نقل المياه العذبة من مسافات بعيدة، فالرياض يأتيها جزء كبير من احتياجاتها من المياه من محطة تحلية مياه البحر في الجبيل على ساحل الخليج العربي، ومكة المكرمة والطائف تأتيهما المياه من محطة التحلية في جدة. أما أهمية الماء فإنها لا تتغير في كل العصور، ولن تستطيع الآلة جعل الكائنات الحية تستغني عنه، فالله سبحانه وتعالى يقول:

﴿ وَجَعَلْنَا مِنَ ٱلْمَآءِ كُلَّ شَىْءٍ حَىٍّ ﴾ [1] .

ولهذا وضعه ابن خلدون أول بند في قائمة جلب المنافع.

وإذا كان عصر ابن خلدون يعتمد على الحيوان في المواصلات والنقل والحروب وغير ذلك، بحيث يشترط قرب المراعي من المدن والمراكز الحضرية، فإن ذلك يشبه اشتراط قرب محطات الوقود من المستهلكين في مدننا المعاصرة باعتبارها مادة تسيير آلات المواصلات والصناعة والخدمات الأخرى. أما قرب الشجر لتوفير الحطب وأدوات البناء فقد حل محلها اليوم محطات الكهرباء، ومراكز توزيع الغاز، وتوفر الأسمنت والحديد وغير ذلك من أدوات البناء المعاصرة، ولا يمكن أن نتصور مدينة تخلو من هذه الخدمات اليوم إلا إذا كانت مدينة في بلد فقير ومتخلف، ورغم ذلك فلا بد من وجود بعض هذه الخدمات وإلا لا يطلق على ذلك التجمع مدينة.

والكل يعلم اليوم أن البلد الذي ينتج حاجاته بنفسه أفضل حالاً من البلد الذي يستوردها؛ لأن في الاستيراد استنزاف لثروة البلاد، فبالإضافة إلى أنه مهدد بالانقطاع في أي وقت بسبب الحروب والتغيرات الاقتصادية والسياسية. وقد يتخذه المصدّر أداة للضغط في وقت الحاجة، كما فعلت الولايات المتحدة الأمريكية من منع تصدير القمح إلى الاتحاد السوفيتي في أكثر من مرة ولأسباب مختلفة، وكما فعل العرب من قطع النفط عن الدول التي كانت تقف وراء إسرائيل في حرب رمضان من عام ١٣٩٣ هـ. ١٩٧٣ م. ولقد تنبه ابن خلدون إلى هذه النقطة عندما ذكر أن المدينة يمكن أن يراعى قربها من البحر لتسهيل استيراد الحاجات من البلاد النائية، " إلا أن ذلك ليس

---

١) سورة الأنبياء /٣٠.

بمثابة الأول " كما يقول ابن خلدون. أي ليس بمثابة قرب تلك الحالات من المدينة وإنتاجها محليًّا.

وابن خلدون كما علمنا رجل تمرس في السياسة وكثرت أسفاره، وتعددت تجاربه، لذلك لا غرابة أن يتحدث عن النواحي الحربية والأمنية لمواقع المدن، وهو ما يسمى في مصطلح اليوم بـــ " الإستراتيجية " وأن يطلب أن يراعى ذلك عند اختطاط المدينة واختيار مكانها، فهو يقول: " ومما يراعى في البلاد الساحلية التي على البحر أن تكون في جبل، وتكون بين أمة من الأمم موفورة العدد " العمق البشري " تكون صريخًا للمدينة متى طرقها طارق من العدو. والسبب في ذلك أن المدينة إذا كانت حاضرة البحر، و لم يكن بساحاتها عمران للقبائل أهل العصبيات، ولا موضعها متوعر من الجبل كانت في غرة للبيات وسهل طروقها في الأساطيل البحرية... لما يأمن من وجود الصريخ لها... ومتى كانت القبائل والعصائب مستوطنين بقربها بحيث يبلغهم الصريخ والنفير وكانت متوعرة المسالك على من يرومها باختطاطها في هضاب الجبال وعلى أسنمتها، كان لها بذلك منعة من العدو ويئسوا من طروقها، لما يكابدونه من وعرها وما يتوقعونه من إجابة صريخها " (المقدمة: ٨٥٣ - ٨٥٤).

ومن الجوانب المهمة التي تنبه لها ابن خلدون تلك الجوانب التي تتعلق بسلامة البيئة، ونقاء عناصرها والتي لم تصبح موضوعًا للبحث في كثير من دول العالم إلا في الآونة الأخيرة. لقد اشترط ابن خلدون في موقع المدينة أن يكون طيب الهواء بعيدًا عن الركود والعفن، حيث يقول: " ومما يراعى في ذلك للحماية من الآفات السماوية طيب الهواء للسلامة من الأمراض. فإن الهواء إذا كان راكدًا خبيثًا، أو مجاورًا للمياه الفاسدة، أو مناقع متعفنة أو مروج خبيثة أسرع إليه العفن من مجاورتها، فأسرع المرض للحيوان الكائن فيه لا محالة، وهذا مشاهد، والمدن التي لم يراع فيها طيب الهواء كثيرة الأمراض في الغالب " (المقدمة: ٨٥٣).

لقد كانت مصادر تلوث الهواء قليلة ومحدودة في عصر ابن خلدون. ورغم ذلك تنبه لها، ولفت الأنظار إلى أهميتها. ولا ندري ماذا سيقول لو أنه عاش في عصر مثل عصرنا الذي تعددت وتنوعت فيه مصادر تلوث الهواء من دخان مصانع، وعوادم

سيارات، ونفايات متراكمة، وأمطار حمضية، وغير ذلك من مصادر تلوث البيئة. إن مدينة اليوم تعاني بلا شك من فساد الهواء أضعاف ما كانت تعانيه مدينة أمس، ولهذا الفساد البيئي آثار سلبية على جميع الكائنات الحية، وفي مقدمتها الإنسان. حيث تؤثر في صحته ونفسيته وإنتاجه. ولهذا يجب الاستفادة من لفتة ابن خلدون، ومن تجارب الدول المتقدمة التي تعاني فيها البيئة من مشكلات كثيرة، أدت إلى نشأة جمعيات المحافظة على البيئة، مثل جمعية السلام الأخضر، ونادي روما، إن الجهود يجب أن تتضافر للمحافظة على سلامة البيئة، ونقاء هوائها؛ حتى نتجنب المشكلات التي أشار إليها ابن خلدون، وأثبتتها تجارب العلم الحديث " حول موضوع البيئة انظر: نجم وآخرون، ١٤٠٤ هـ / ١٩٨٤ م، والشرنوبي: ١٤٠١ هـ / ١٩٨١ م).

ومما سبق يتضح لنا أن ابن خلدون قد أخذ في الاعتبار عدة أمور تتعلق بموقع المدينة وموضعها، لخصها في أربع كلمات هي: جلب المنافع، ودفع المضار. وجلب المنافع مفهوم شامل لتوفير كل خير لسكان المدن، ودفع المضار مفهوم شامل لمنع كل شر وبلاء عنهم. ولقد كانت هذه المطالب، ولا زالت وستظل من أهم المطالب التي يسعى الناس جميعًا لتوفيرها، كل حسب عصره، وحسب ظروفه وقدراته.

المدينة كائن حي :

بعد اختطاط المدينة وتأسيسها لأي سبب من الأسباب سواء أكان ذلك السبب دينيًّا أم اقتصاديًّا أم سياسيًّا أم حربيًّا؛ فإن تلك المرحلة للمدينة تشبه مرحلة الميلاد لأي كائن حي. ومن المعلوم أن جميع الكائنات الحية بعد الولادة تتصف بصفات الضعف والنقص وصغر الحجم، ثم تأخذ بعد ذلك في النمو رويدًا رويدًا، حتى تبلغ مرحلة النضج والاكتمال. ومن هذه الكائنات من يوافيه الأجل في صغره وبعد ولادته مباشرة، ومنها من يوافيه الأجل في مرحلة الشباب، ومنها من يؤخر أجله إلى مراحل متأخرة من العمر.

والمدن والأمصار تشبه الكائنات الحية من هذا الوجه فالمدينة تبدأ صغيرة، ثم تأخذ في النمو قليلاً قليلاً، وقد يكون نموها بطيئًا، وقد يكون سريعًا لتوفر دواعيه

وعناصره، وهناك مدن ماتت في مهدها، ومدن أخرى ماتت في شبابها، ومدن عمرت طويلاً تمتد حينا، وتنكمش حينًا آخر حسب الظروف السياسية والاقتصادية والحربية.

وحول انتشار المدينة ونموها والعوامل التي تتحكم في أسعار الأراضي واستغلالها قام " جونسون " باستعراض بعض النظريات، وفيما يلي أهمها. (انظر: الجوهري: ١٩٧٢: ٢٨ - ٢٩):

١ - النظرية المتمركزة (The Concentric Theory) والتي قدمتها مدرسة شيكاغو في الفترة ما بين ١٩٢٠ م و ١٩٣٠ وتتركز هذه النظرية على أن نمو المدينة يتجه من الوسط إلى الأطراف، ويكون سلسلة من المناطق المتمركزة الدائرية.

٢ - نظرية المقطع (The Sector Theory) التي تقدم بها (هومر هويت) (er t) عن المدن الأمريكية في عام ١٩٣٩ م، وتعتمد على فكرة أن قطاعات متميزة من استغلال الأرض يمكن أن تنمو من وسط المدينة إلى خارجه وإنها ترتكز على طرق النقل الرئيسية.

٣ - نظرية النويات المتعددة (Multiple Nucteir Theory) وتقدم بها الجغرافيان هاريس (.C (ris و (أولمان) (.E Ulman) في عام ١٩٤٥ م وتعتمد النظرية على أن لكل مدينة نواة أساسية في تركيبها، وأن الأنماط المختلفة من استغلال الأرض قد نمت حول نقط معينة أو نويات في داخل المدينة.

ولقد تنبه ابن خلدون لقضية نمو المدن. حيث يقول: " اعلم أن الأمصار إذ اختطت أولاً تكون قليلة الساكن، وقليلة آلات البناء من الحجر والجير وغيرهما مما يعاني على الحيطان عن التأنق كالزلج (الصخور الملس) والرخام والربج (الدرهم الصغير الخفيف) والزجاج والفسيفساء والصدف، فيكون بناؤها يومئذ بدويًّا وآلاتها فاسدة. فإذا عظم عمران المدينة وكثر سكانها كثرت الآلات بكثرة الأعمال حينئذٍ، وكثر الصناع إلى أن تبلغ غايتها بذلك كما سبق بشأنها " (المقدمة: ٨٧٠).

ومن المعروف أن الأشخاص يختلفون في مهنهم وتخصصاتهم، فما يجيده شخص قد لا يجيده الآخر، كما أن النباتات والأشجار تختلف في ثمارها، وكذلك المدن تختلف صناعاتها وإنتاجها. يقول الأستاذ (جونز) (.E (Jones في كتابه (المدن) إن كل مدينة

علم فرد في ذاته، ولها شخصيتها الخاصة المستقلة، وتتميز بتاريخ خاص يطبعها بطابع معين يجعلها مختلفة عن غيرها (انظر: Jones, ١٩٦٦).

وتخصص المدن أوضح ما يكون في وقتنا الحاضر فهناك مدن تخصصت في صناعة السيارات مثل ديترويت في الولايات المتحدة الأمريكية، ومثل باريس في فرنسا المتخصصة في صناعة العطور، وغير ذلك من المدن التي اشتهرت بإنتاج خاص عرفت به بين المدن واشتهرت به في العالم.

ولقد عقد ابن خلدون لهذه الحقيقة فصلاً خاصًّا بعنوان: " فصل في اختصاص بعض الأمصار ببعض الصنائع دون بعض " ومما قاله فيه: " وذلك إنه من البين أن أعمال أهل المصر يستدعي بعضها بعضًا لما في طبيعة العمران من التعاون، وما يُستدعى من الأعمال يختص ببعض أهل المصر، فيقومون عليه ويستبصرون في صناعته، ويختصون بوظيفته، ويجعلون معاشهم فيه ورزقهم منه، لعموم البلوى به في المصر والحاجة إليه. وما لا يستدعى يكون غفلاً إذ لا فائدة لمنتحله في الاحتراف به. وما يستدعى من ذلك لضرورة المعاش فيوجد في كل مصر كالخياط والحداد والنجار وأمثالها. وما يستدعى لعوائد الترف وأحواله فإنما يوجد في المدن المستبحرة في العمارة والآخذة في عوائد الترف والحضارة، مثل الزّجّاج والصائغ والدهان والطباخ والصفار (صانع الصفر وهو نوع من النحاس) والفراش والدباج (النقاش) وأمثال هذه. وهي متفاوتة. وبقدر ما تزيد عوائد الحضارة وتستدعي أحوال الترف تحدث صنائع لذلك النوع. فتوجد بذلك المصر دون غيره. ومن هذا الباب الحمامات لأنها إنما توجد في الأمصار المستحضرة المستبحرة العمران لما يدعو إليه الترف والغنى من التنعم. ولذلك لا تكون في المدن المتوسطة. وإن نزع بعض الملوك والرؤساء إليها فيختطها (أي الحمامات) ويجري أحوالها، إلا أنها إذا لم تكن لها داعية من كافة الناس، فسرعان ما تهجر وتخرب، وتفر عنها القومة لقلة فائدتهم ومعاشهم منها. والله يقبض ويبسط " (المقدمة: ٨٩٦ – ٨٩٧).

ويذكر الدكتور خالص الأشعب أن ابن خلدون استوعب المدينة بطريقة لم تستوعبها المجلدات المعاصرة. لقد استوعبها على أنها إنسان يسكن ويبني ويعمل

ويتثقف ويمارس الإدارة. لقد فهم ابن خلدون المدينة على أنها كائن حي قد ينمو ويزدهر أبدًا، وقد يتوقف عن النمو، بل قد يموت، فالمدينة بالنسبة لابن خلدون فضاء (مساحة) وزمان وإنسان (انظر: الأشعب، ١٩٧٩: ٣١٨ – ٣١٩).

ومن الغريب أن نجد باحثًا معاصرًا مثل الدكتور محمود الكردي يعيب على ابن خلدون إيمانه بهذه الأفكار، حيث يقول: " ولا يمكننا أيضًا أن نتجاوز عن آراء ابن خلدون المتطرفة حول إصابة المجتمعات بحالة الهرم، ورغم أن ذلك متسق مع فكرته التطورية للمجتمعات... إلا أن اختبار هذه الفكرة مع واقع كثير من المجتمعات ينبئ عن خطئها الفادح. ولعل خطأ ابن خلدون نجم عن ربطه – غير المنطقي – بين عملية التحضر التي يمر بها المجتمع وحالة الفساد التي يراها ملازمة لذلك، الأمر الذي ينتهي بها حتمًا – طبقًا لرأيه – للهرم والاضمحلال والزوال. وإذا تتبعنا مسيرة التاريخ في تفحص مسألة التحضر ونشأة المدن لوجدنا أنه لا يكاد يخلو مؤلف أو بحث يتناول القضايا الاقتصادية والاجتماعية والسياسية عمومًا من الإشارة لتلك المسألة، وتحليلها سواء اعتمادًا على منظور تاريخي، أو رؤية واقعية. أو كل ذلك مجتمعًا " (الكردي، ١٩٨٤: ٣٥ – ٣٦).

ولا ندري ما التطرف في آراء ابن خلدون الذي أشار إليه الكاتب إذا كان لا يخلو مؤلف أو بحث يتناول القضايا الاقتصادية والاجتماعية والسياسية من الإشارة إلى مسألة إصابة المجتمعات بحالة الهرم. وكم كنا نتمنى أن يقوم الدكتور الكردي بإثبات الخطأ (الفادح) لهذه الفكرة إثباتًا علميًّا منطقيًّا، فلا يكفي أن يقول أن واقع كثير من المجتمعات ينبئ عن ذلك. حيث إن هناك أدلة تاريخية كثيرة تثبت صحة رأي ابن خلدون، فالحفريات تظهر كل يوم أدلة على أن هناك مدنًا أصابها الهرم، ومن ثمّ أصابها الفناء مثل مدينة الفاو في جنوب الجزيرة العربية، والكل يعرف شيئًا عن بقايا مدن لم تعد مأهولة بالسكان مثل مدائن صالح ومدينة البتراء في الأردن. يضاف إلى ما سبق أن هناك مجتمعات كانت تقود العالم أصبحت اليوم تابعة لغيرها، مما يشير إلى أن شيئًا من الهرم قد أصابها، والهرم له صور كثيرة منها الاقتصادية والفكرية والعمرانية والسياسية وغير ذلك من صور الهرم. ولعل هذا يوضح لنا صواب رأي ابن خلدون في هذه المسألة.

وهناك عوامل كثيرة عند ابن خلدون تؤثر في نمو المدينة وتقلصها ومن ثمّ خرابها وخلوها من سكانها. ومن هذه الأمور عنده طول فترة الاستقرار وطول فترة السلطة المركزية، وفي هذا المعنى يقول: " وإن كان أمد الدولة طويلاً ومدتها منفسحة فلا تزال المصانع فيها تشاد، والمنازل الرحيبة تكثر وتتعدد، ونطاق الأسواق يتباعد وينفسح، إلى أن تتسع الخطة وتبعد المسافة، وينفسح ذرع المساحة، كما وقع ببغداد وأمثالها. ذكر الخطيب في تاريخه: إن الحمامات بلغ عددها ببغداد لعهد المأمون خمسة وستين ألف حمام، وكانت مشتملة على مدن وأمصار متلاصقة ومتقاربة تجاوز الأربعين، ولم تكن مدينة وحدها يجمعها سور واحد لإفراط العمران. وكذا حال القيروان وقرطبة والمهدية في الملة الإسلامية، وحال مصر القاهرة بعدها فيما يبلغنا لهذا العهد " (المقدمة: ٨٤٤).

ويعقد ابن خلدون في مكان آخر فصلاً خاصًّا في هذا الموضوع تحت عنوان (فصل في أن الحضارة في الأمصار من قِبَل الدول، وأنها ترسخ باتصال الدولة ورسوخها) يقول فيه: (والسبب في ذلك أن الحضارة هي أحوال عادية زائدة على الضروري من أحوال العمران زيادة تتفاوت بتفاوت الرفه، وتفاوت الأمم في القلة والكثرة تفاوتًا غير منحصر. وتقع فيها عند كثرة التفنن في أنواعها وأصنافها، فتكون بمنزلة الصنائع. ويحتاج كل صنف منها إلى القومة عليه والمهرة فيه. وبقدر ما يتزيد من أصنافها تتزيد أهل صناعتها، ويتلون ذلك الجيل بها. ومتى اتصلت الأيام، وتعاقبت تلك الصناعات حذق أولئك الصناع في صناعتها، ومهروا في معرفتها. والأعصار بطولها وانفساح أمدها، وتكرير أمثالها تزيدها استحكامًا ورسوخًا. وأكثر ما يقع ذلك في الأمصار لاستبحار العمران وكثرة الرفه في أهلها، وذلك كله إنما يجيء من قبل الدولة.... ثم إنه إذا اتصلت تلك الدولة وتعاقب ملوكها في ذلك المصر واحدًا بعد واحد استحكمت الحضارة فيهم وزادت رسوخًا) (المقدمة: ٨٨٣ – ٨٨٤).

ومن العوامل التي تنبه لها ابن خلدون، والتي لها علاقة بازدهار المدينة ونموها كون المدينة عاصمة للقطر، ومكانًا للحاكم والمؤسسات الحكومية المختلفة، وفي هذا يقول: (ولهذا تجد الأمصار التي في القاصية ولو كانت موفورة العمران تغلب عليها

أحوال البداوة، وتبعد عن الحضارة في جميع مذاهبها، بخلاف المدن المتوسطة في الأقطار التي هي مركز الدولة ومقرها. وما ذلك إلا لمجاورة السلطان لهم وفيض أمواله فيهم. كالماء يخضر ما قرب منه فما قرب من الأرض إلى أن ينتهي إلى الجفوف على البعد. وقد قدمنا أن السلطان والدولة سوق للعالم، فالبضائع كلها موجودة في السوق وما قرب منه، وإذا بعدت عن السوق افتقدت البضائع جملة) (المقدمة: ٨٨٤).

والمقطع السابق لابن خلدون ينطبق على مدينة الرياض التي تتوسط جزيرة العرب وتقع منها موقع القلب، فهي عاصمة البلاد ومقر الحكومة، وبها كثير من المؤسسات التعليمية والإدارية والصناعية وغير ذلك من المؤسسات التي ساهمت وساعدت في نمو المدينة وانتشارها أفقيًّا ورأسيًّا. فالرياض تطورت وتضاعفت مساحتها كثيرًا في العقود الأخيرة، وأصبحت عوامل الجذب فيها كثيرة ومتنوعة، مما أدى إلى مضاعفة سكانها مرات عدة في العقود الأخيرة لهجرة الناس إليها من داخل البلاد وخارجها، إلا أن الرياض ليست سوق البلاد الوحيدة فالاقتصاد السعودي القوي تمكن من تقديم الخدمات إلى جميع المراكز الحضرية، فتعددت هذه المراكز، وتطورت وازدهرت مثل: جدة، ومكة المكرمة، والطائف، والمدينة المنورة، والدمام، وغير ذلك من المراكز الحضرية المتنامية.

ومن عوامل ازدهار المدن وتوسعها عند ابن خلدون عودة السلطة المركزية إلى المدينة بعد تغير تلك السلطة، وفي ذلك يقول: " وربما يترل المدينة بعد انقراض مختطيها الأولين، ملك آخر، ودولة ثانية يتخذها قرارًا وكرسيًّا، يستغني بها عن اختطاط مدينة يترلها، فتحفظ تلك الدولة سياجها وتتزايد مبانيها ومصانعها بتزايد أحوال الدولة الثانية وترفها، وتستجد بعمرانها عمرًا آخر كما وقع بفاس والقاهرة لهذا العهد " (المقدمة: ٨٤٥).

ومن المعروف أن الكثافة السكانية تلعب دورًا بارزًا في نمو المدن واتساعها، فالكثافة السكانية توفر الأيدي العاملة الرخيصة من جهة، وتوفر سوق الاستهلاك من جهة أخرى. وابن خلدون أشار إلى شيء من ذلك عندما قال: " فإن تراجع عمرانها (أي المدينة) وخف سكانها قلت الصنائع لأجل ذلك، ففقدت الإجادة في البناء

والإحكام والمعالاة عليه بالتنميق. ثم تقل الأعمال لعدم السكان، فيقل جلب الآلات من الحجر والرخام وغيرهما، فتفقد ويصير بنائهم وتشييدهم من الآلات التي في مبانيهم، فينقلونها من مصنع إلى مصنع لأجل خلاء أكثر المصانع والقصور والمنازل بقلة العمران وقصوره عما كان أولاً، ثم لا تزال تنقل من قصر إلى قصر ومن دار إلى دار إلى أن يُفقد الكثير منها جملة، فيعودون إلى البداوة في البناء، واتخاذ الطوب عوضًا عن الحجارة، والقصور عن التنميق بالكلية، فيعود بناء المدينة مثل بناء القرى والمداشر، ويظهر عليها سيماء البداوة، ثم تمر في التناقص إلى غايتها من الخراب إن قدر لها به " (المقدمة: ٨٧١).

ويعلق الدكتور عبد الغني مغربي على نظرة ابن خلدون للعامل السكاني، ويقارن آراءه بآراء بعض المفكرين المتأخرين فيقول: " ونرى من خلال هذا الكلام أن ابن خلدون يعلق بحق أهمية كبرى على العامل الديموجرافي (السكاني). فابن خلدون يرى ما يراه جان بودوان... حين قال " لا ثروة إلا بالرجال " (المفروض أن يقول: إن جان بودوان يرى ما يراه ابن خلدون لسبق ابن خلدون)، فموقف ابن خلدون من العامل الديموجرافي هو موقف عكسي للنظرية التشاؤمية التي امتاز بها توماس روبير مالتوس... وإذا كان البراميتر (المعيار) الديموجرافي في نظر ابن خلدون هو الذي يسمح للنشاط الاجتماعي والاقتصادي بأن ينمو ويزدهر، فإن تركيزه النظامي والمنظم لا يمكن أن يحصل إلا في مدينة لها أهمية من حيث جميع الوجوه " (مغربي، ١٩٨٦: ١٧٧ – ١٧٨).

والاستعانة بأهل الخبرة والتجربة في بناء وتشييد المعالم الحضارية الكبيرة إجراء قديم درجت عليه المجتمعات، وخاصة عندما تكون الدولة في بداية نهضتها وتقدمها، ولم يتهيأ لها إعداد الكوادر المحلية؛ لأن ذلك يحتاج إلى وقت طويل. ففي فترة من فترات تاريخ فرنسا كان بها حوالي خمسة عشر ألفًا من العمال والفنيين الإنجليز للمساعدة في نهضتها وبنائها (انظر: مصطفى وحسن: ١٩٨٥). ولقد أدرك ابن خلدون هذه الحقيقة عندما قال: " عندما تكون الدولة بدوية في أول أمرها تفتقر في أمر البناء إلى غير قطرها، كما وقع للوليد بن عبد الملك حين أجمع بناء مسجد المدينة

والقدس ومسجده بالشام، فبعث إلى ملك الروم بالقسطنطينية في الفعلة المهرة في البناء فبعث إليه منهم من حصّل له غرضه من تلك المساجد " (المقدمة: ٩٤٨).

وقدرة الدولة المالية، وانتعاشها الاقتصادي ينعكس أول ما ينعكس على مدنها حيث تتنوع وتتطور فنون البناء. ويزداد ارتفاعه رأسيًّا وانفساحه وانتشاره أفقيًّا، وفي هذا المعنى يقول ابن خلدون: " إن تشييد المدن إنما يحصل باجتماع الفَعَلة وكثرتهم وتعاونهم، فإذا كانت الدولة عظيمة متسعة الممالك حُشِر الفعلة من أقطارها، وجمعت أيديهم على عملها. وربما استعين في ذلك في أكثر الأمر بالهندام (الآلات والأجهزة) الذي يضاعف القوى والقُدَر في حمل أثقال البناء، لعجز القوة البشرية وضعفها عن ذلك كالمحال وغيره " (المقدمة: ٨٤٧).

وكأن ابن خلدون يصف مدننا اليوم حيث تطورت واتسعت كثيرًا خلال العقود القليلة الماضية، فقبل توحيد الجزيرة العربية على يد الملك عبد العزيز – رحمه الله – كانت أكثر مدن المملكة قرى كبيرة، يحيط بأكثرها سور مثل المدن التي وجدت في عصر ابن خلدون، ومن تلك المدن التي كانت تحيط بها الأسوار إلى عهد ليس ببعيد الطائف وجدة والرياض وأبها وغيرها من المدن، أما المنطقة الشرقية فلم يكن بها من التجمعات ما يستحق إطلاق لفظ المدينة عليه سوى الإحساء. أما اليوم فإن مدن المملكة اتسعت، وانتشرت وكثر عددها وتضاعف عدد سكانها وحُشِر لها الفعلة والعمال والمهندسون من جميع البلدان، وما ذلك إلا دليل على عظمة الدولة، واتساعها، كما يقول ابن خلدون.

ومن جهة أخرى يرى ابن خلدون أن السبب في ارتفاع مستوى رفاهية المجتمع، والطريق الرئيسي لتطور المجتمع، وزيادة السكان في القطر، وكثافة القوة العاملة في المدن هو " زيادة كمية العمل ". ورفاهية المجتمع وتطور الحياة الاجتماعية يتحددان بكمية الإنتاج التي ينتجها المجتمع، والتي تستخدم في أغلبية الاحتياجات الضرورية للناس، ثم في تلبية " حاجات الترف " كذلك. وعندما يقتصر المجتمع على إنتاج المحصولات الضرورية فحسب، فإنه لا يستطيع أن يتخلص من الفاقة والتخلف، ولكنه عندما يبدأ في إنتاج الفائض يرتفع مستوى معيشته وتتسع مدنه، وبناء على ذلك

فإن أساس تطور المجتمعات واتساع المدن هو زيادة الإنتاج، وزيادة التخصص وتقسيم العمل وزيادة السكان التي تؤدي إلى زيادة العرض والطلب ومن ثمّ ارتفاع مستوى المعيشة الذي يعبر عنه ابن خلدون بالرفاهية (انظر: باتسييفا، ١٣٩٨/١٩٧٨: ٢٣٧ – ٢٤٠).

ومما سبق مكننا أن نلخص عوامل نمو المدن وتطورها من وجهة نظر ابن خلدون في النقاط التالية: –

١ – طول فترة الاستقرار وطول فترة السلطة المركزية.

٢ – كون المدينة عاصمة للقطر ومقرًّا للحاكم وللمؤسسات الحكومية المختلفة.

٣ – عودة السلطة المركزية إلى المدينة بعد تغير تلك السلطة.

٤ – زيادة الكثافة السكانية والعددية في الدولة والمدينة.

٥ – زيادة تقسيم العمل وزيادة التخصص اللذين يؤديان إلى زيادة الإنتاج الذي يعتبره ابن خلدون أهم الأسباب المؤدية إلى نمو المدن واتساعها.

٦ – الاستعانة بأهل الخبرة والمهارة من داخل البلاد وخارجها.

أما أسباب عدم نمو المدن أو تدهورها وتقلصها فإنها تكمن في غياب العناصر السابقة أو بعضها عن حياة المدينة. هذا وقد عقد ابن خلدون فصلاً خاصًّا تحت عنوان (فصل في مبادئ الخراب في الأمصار) حيث ركز على قلة السكان وقلة الأعمال والصنائع، ومن ثمّ قلة الإنتاج كأسباب رئيسية لخراب المدن وتدهورها. ويشير ابن خلدون إلى سبب أخلاقي من أسباب تدهور المدن وخرابها، فهو يرى أن فساد الأخلاق وانتشار الرذائل مؤذن بخراب الأمصار. ويستشهد على ذلك ببعض النصوص من القرآن الكريم، استمع إليه يقول: " وإذا كثر (الفساد) في المدينة أو الأمة تأذن اللَّه بخرابها وانقراضها وهو معنى ***قوله تعالى*** :

﴿ وَإِذَآ أَرَدۡنَآ أَن نُّهۡلِكَ قَرۡيَةً أَمَرۡنَا مُتۡرَفِيهَا فَفَسَقُواْ فِيهَا فَحَقَّ عَلَيۡهَا ٱلۡقَوۡلُ فَدَمَّرۡنَٰهَا تَدۡمِيرًا ﴾ (1) .

ووجهه حينئذٍ أن مكاسبهم حينئذٍ لا تفي بحاجاتهم لكثرة العوائد ومطالبة النفس

١) سورة الإسراء /١٦.

بها، فلا تستقيم أحوالهم. وإذا فسدت أحوال الأشخاص وَاحدًا واحدًا اختل نظام المدينة وخربت " (المقدمة: ٨٩٠).

حياة المدينة :

هناك اختلاف كبير بين نوعية الحياة في المدينة ونوعيتها في الأرياف والبوادي. بل إن الحياة تختلف من مدينة إلى مدينة أخرى حسب الموقع، والمناخ، والكثافة، ودرجة التقدم، والانسجام الاجتماعي، وغير ذلك من العوامل، ولقد ركز ابن خلدون في إيضاح جوانب الحياة في المدينة وطباع سكانها على مقارنة ذلك بحياة البادية، باعتبار أن الأشياء تتميز بضدها. لقد نظر ابن خلدون في أحوال الناس في عصره فرآهم مستقطبين حول فئتين لا ثالث لهما، هما: البدو والحضر. ثم قام بتحليل هاتين الفئتين، فوجد أن صفات كل منهما مغايرة تمامًا لصفات الأخرى، ووجد أيضًا أن هناك تفاعلاً مستمرًّا بينهما، فاستنتج من ذلك أن المجتمع في جميع حوادثه هو نتاج هذا التضاد والتفاعل المستمر بين البدو والحضر (انظر: الوردي: ١٩٦٢).

ومن أجل ذلك اتهم ابن خلدون بالتحيز للبدو ضد سكان المدن، فهذا الدكتور محمود الكردي يقول: " يبدو أن مسألة تأثر ابن خلدون بترحاله بين بعض المجتمعات، وباستقراره في أخرى هي التي طبعت معظم آرائه بطابع يتحيز من خلاله تمامًا للبدو ويهاجم فيه بشدة الحضر للدرجة التي فقد معها المنطق السليم اللازم لتحقيق الموضوعية " (الكردي، ١٩٨٤: ٢٣).

ومع علمنا بأن ابن خلدون بشر يجوز عليه الخطأ كما يجوز على غيره من البشر، فإننا نخالف الدكتور الكردي في هذه النقطة. فمقارنة ابن خلدون بين البدو والحضر مبنية على المنطق السليم وعلى الموضوعية، وهو ليس متحيزًا تمامًا للبدو كما يقول الكاتب، وابن خلدون يعتبر حضريًّا في معظم حياته، ويدل على ما ذهبنا إليه ما استنتجه الدكتور عبد الباسط محمد حسن – *رحمه الله* – حيث يقول: " وقد جعل ابن خلدون صفات البدوي مغايرة تمامًا لصفات الحضري. فإذا كان البدوي شجاعًا لا يهاب الموت، فالحضري جبان يؤثر الدعة، وإذا كان البدوي متوحشًا فالحضري

مترف، وإذا كان البدوي طيب الخلق أقرب إلى الفطرة، فالحضري إنسان أفسدته الحضارة، وجعلته رخوًا مخادعًا كذابًا. وإذا كان البدوي يدافع عن نفسه بحد سيفه، فالحضري وكل الدفاع عن نفسه إلى الدولة لدرجة أنه يستأجر من يتولى هذه المهمة عنه. وإذا كان الحضري يحب العلم والصنعة، فالبدوي يبغض العلم ويكره الصنعة. وإذا كان الحضري يحترم حقوق غيره، ولا يرضى عن السلب والنهب، فالبدوي لا يؤمن إلا بغلبة السيف، ويمجد السلب والنهب كمظهر من مظاهر القوة والغلبة والسلطان " (حسن ١٩٧٧: ٢٧١).

وصفة المغايرة والاختلاف بين حياة البدو والحضر سببها عند ابن خلدون اختلاف البيئة، واختلاف التنشئة الاجتماعية، وظروف الحياة المختلفة، ولذلك فإن كل فريق يمتاز بصفات يمليها عليه واقعه وطبيعة حياته. فالبدو يمتازون بالصفات التي تحتاجها أو تمليها ظروف الحياة في الصحراء مثل الشجاعة والخشونة، وتولي الدفاع عن النفس، وهذه الصفات جعلته لا يقدر العلم ولا الصنعة ولا يحترم حقوق الآخرين، أما الحضري الذي يعيش في مدينة مسورة في الغالب، ولها حاميتها العسكرية، فإنه في الغالب يصبح مؤثرًا للدعة والراحة لبعده عن جو القتال، وربما تفسد هذه الحياة الناعمة فطرته، فيلجأ إلى الخداع والكذب، ولكنه رغم ذلك يتصف بحب العلم والصنعة، وكره أخذ حقوق الآخرين، وهي صفات إيجابية تنفي تحيز ابن خلدون التام ضدهم، كما ذكر الدكتور الكردي.

وابن خلدون يتحدث عن مجتمع المدينة، ومجتمع البدو عن خبرة ودراية وتجربة ويؤيد آراءه بالمنطق والأدلة الموضوعية، فأهل البدو عنده أقرب إلى الخير من أهل الحضر، ويعلل ذلك بأن: " النفس إذا كانت على الفطرة الأولى كانت مهيأة لقبول ما يرد عليها، وينطبع فيها من خير أو شر، قال – ﷺ –: « **كُلُّ مَوْلُودٍ يُولَدُ عَلَى الْفِطْرَةِ، فَأَبَوَاهُ يُهَوِّدَانِهِ أَوْ يُنَصِّرَانِهِ أَوْ يُمَجِّسَانِهِ** » وبقدر ما سبق إليها من أحد الخلقين تبعد عن الآخر، ويصعب عليها اكتسابه، فصاحب الخير إذا سبقت إلى نفسه عوائد الخير وحصلت له ملكته بعد عن الشر، وصعب عليه طريقه، وكذا صاحب الشر إذا سبقت إليه أيضًا عوائده " (المقدمة: ٤٧٤).

ويذهب ابن خلدون إلى أن المدن تطبع سكانها بطابع خاص، وتؤثر في ثقافتهم ونشاطاتهم وعلاقاتهم الاجتماعية، كما أنها تتطور بسرعة من حيث الاتساع المكاني، وازدياد معدلات نمو السكان، ومظاهر العمران المختلفة، وهذا التطور من شأنه أن يحدث تطورًا مشابهًا في العلاقات والنظم الاجتماعية المميزة لسكان المدن. أما المناطق البدوية فهي تتطور في رأيه ببطء شديد وتتسم الظواهر الاجتماعية السائدة فيها بطابع الثبات والاستقرار النسبيين (انظر: الكردي: ١٩٨٤: ٣٣).

ويبدو أن ابن خلدون خبر أسرار سكان الحضر حتى إنه يصف لنا مجتمعات تشبه في خلالها وتحللها بعض المجتمعات المتقدمة اليوم، فهو يقول: " وأهل الحضر لكثرة ما يعانون من فنون الملاذ وعوائد الترف والإقبال على الدنيا والعكوف على شهواتهم منها، قد تلوثت أنفسهم بكثير من مذمومات الخلق والشر، وبعدت عليهم طرق الخير ومسالكه بقدر ما حصل لهم من ذلك " كأن ابن خلدون هنا يضع فرضية علمية مؤداها أنه كلما ترقى الإنسان في سلم التحضر والتقدم، كان أبعد عن خلال الخير والفطرة الصافية " حتى لقد ذهبت عنهم مذاهب الحشمة في أحوالهم، فتجد الكثيرين منهم يُقْذِعون في أقوال الفحشاء في مجالسهم وبين كبرائهم وأهل محارمهم، لا يصدهم عنه وازع الحشمة، لما أخذتهم عوائد السوء في التظاهر بالفواحش قولاً وعملاً " (المقدمة: ٤٧٤).

ومفهوم التحضر عند ابن خلدون مرتبط بالترف والإقبال على الكماليات والتأنق في المباني، ويتضح هذا المفهوم في قوله: " والحضارة كما علمت هي التفنن في الترف واستجادة أحواله والكلف بالصنائع التي تونق من أصنافه، وسائر فنونه من الصنائع المهيأة للمطابخ أو الملابس أو المباني أو الفرش أو الآنية، ولسائر أحوال المترل... وإذا بلغ التأنق في هذه الأحوال المترلية الغاية تبعه طاعة الشهوات فتتلون النفس من تلك العوائد بألوان كثيرة لا يستقيم حالها معها في دينها ولا دنياها: أما دينها فلاستحكام صبغة العوائد التي يعسر نزعها، وأما دنياها فلكثرة الحاجات والمؤونات التي تطالب بها العوائد ويعجز الكسب عن الوفاء بها. وبيانه إن المصر بالتفنن في الحضارة تعظم نفقات أهله " (المقدمة: ٨٨٨ – ٨٨٩).

والجزء الأخير من كلام ابن خلدون في المقطع السابق يصدق وينطبق على كثير من مجتمعاتنا المعاصرة، وخاصة تلك التي مرت بما يسمى مرحلة الطفرة. فسكان المراكز الحضرية خاصة يعانون من مشكلة التفاخر والتعود على مستوى معين من المعيشة، وهو ما يسميه ابن خلدون (العوائد) وبعد انحسار مستوى الدخل العام، عجز ذلك الدخل عن تغطية النفقات المتزايدة، فيلجأ الشخص إلى الطرق الملتوية والمحرمة لتغطية العجز. ولقد أشار ابن خلدون إلى تلك الطرق المتلوية والمحرمة لتغطية العجز. ولقد أشار ابن خلدون إلى تلك الطرق صراحة عندما قال: " فلذلك يكثر فيهم الفسق والشر والسفسفة والتحيل على تحصيل المعاش من وجهه وغير وجهه... فتجدهم أجرياء على الكذب والمقامرة والغش والخلابة " الخداع " والسرقة والفجور في الأيمان والربا في البياعات... وتجدهم أيضًا أبصر بالمكر والخديعة، يدفعون بذلك ما عساه ينالهم من القهر، وما يتوقعونه من العقاب على تلك القبائح حتى يصير ذلك عادة وخلقًا لأكثرهم إلا من عصمه اللّه " (المقدمة ٨٩٠، انظر كذلك: Issawi, and, ١٩٦٣ Mahdi, ١٩٥٧: ٢١٤ - ٢١٥).

ولعل الاستثناء الذي أورده ابن خلدون في نهاية الفقرة السابقة أكبر دليل على النزعة العلمية عنده والاحتياط لنفسه لوجود الاستثناءات التي تنقض الأحكام القاطعة وتُسْقِط علميتها. وكلام ابن خلدون السابق يفسر الظواهر التي بدأت تنتشر في بعض المراكز الحضرية من سرقات وغش تجاري ومهني، يتمثل في خداع أصحاب ورش إصلاح الآلات، وأكلهم أموال الناس بالباطل، ولجوء طائفة من ميتي الضمير إلى الاتجار في المحرمات رغبة في الإثراء السريع مثل الاتجار في المخدرات والمسكرات، أو قطع الطرق وأخذ أموال الناس بالقوة والتهديد والإكراه.

ومن المعروف أن المدن تعج بفئات اجتماعية مختلفة، منها الصالح ومنها دون ذلك، كتلك الفئات الهامشية والساقطة، ولقد وصف ابن خلدون تلك الفئة خير وصف عندما قال: " ويموج بحر المدينة بالسفلة من أهل الأخلاق الذميمة وتجاريهم فيها كثير من ناشئة الدولة وولدانهم ممن أهمل عن التأديب، وغلب عليه خلق الجواري، وإن كانوا أهل أنساب وبيوتات. وذلك أن الناس بشر متماثلون، وإنما تفاضلوا وتمايزوا

بالخلق واكتساب الفضائل واجتناب الرذائل. فمن استحكمت فيه صبغة الرذائل بأي وجه كان، فسد الخير فيه، لم ينفعه زكاء نسبه ولا طيب منبته " (المقدمة: ٨٩٠).

وحياة المدينة عمومًا تعتبر عامل جذب للعمال وطالبي الوظائف؛ لما فيها من فرص العمل وتوفر المتطلبات الضرورية والكمالية. وكلما كبر حجم المدينة؛ كان الترف والخدمات وفرص العمل فيها أكثر، وفي هذا يقول ابن خلدون: " فالمصر إذا فضُل المصرَ بعمران واحد فضُلَه بزيادة كسب ورفه وبعوائد من الترف لا توجد في الآخر، فمن كان عمرانه من الأمصار أكثر وأوفر، كان حال أهله في الترف أبلغ من حال المصر الذي دونه " (المقدمة: ٨٧٢).

ولقد صور ابن خلدون تفاوت الحياة من مدينة إلى أخرى وتأثير ذلك على الفئات المختلفة بمقارنة حال السائلين في فاس بحال السائلين في تلمسان ووهران، حيث يقول: " ولقد شاهدت بفاس السُّؤَّال يسألون أيام الأضاحي أثمان ضحاياهم ورأيتهم يسألون كثيرًا من أحوال الترف واقتراح المآكل، مثل سؤال اللحم والسمن وعلاج الطبخ والملابس والماعون، كالغربال والآنية. ولو سأل سائل مثل هذا بتلمسان أو وهران لاستُنكِر وعنف وزُجر " (المقدمة: ٨٧٣).

ويشير ابن خلدون إلى العلاقة الطردية بين الدخل والإنفاق، فكلما زاد الدخل زاد الإنفاق، وتلك الزيادة تذهب في الغالب إلى استهلاك السلع الكمالية وتؤدي زيادة الدخل إلى توسع المدينة وزيادة الأجور والعطاءات، فيكون ذلك بمثابة عامل جذب لتلك المدينة، فيفد إليها الناس من كل مكان، ولتوضيح ذلك ضرب ابن خلدون مثالاً بديعًا حيث يقول: " ومتى عظم الدخل عَظُمَ الخرج وبالعكس، ومتى عظم الدخل والخرج اتسعت أحوال الساكن ووسع المصر، وكل شيء يبلغك من هذا فلا تنكره واعتبره بكثرة العمران، وما يكون عنه من كثرة المكاسب التي يسهل بسببها البذل والإيثار على مبتغيه، ومثله بشأن الحيوانات من العجم مع بيوت المدينة الواحدة وكيف يختلف أحوالها في هجرانها أو غشيانها. فإن بيوت أهل النعم والثروة والموائد الخصبة منها تكثر بساحتها وأفنيتها بنثر الحبوب وسواقط الفتات، فيزدحم عليها غواشي النمل والخشاش، ويحلق فوقها عصائب الطيور حتى تروح بطانًا وتمتلئ شبعًا

وريًا. وبيوت أهل الخصاصة والفقراء الكاسدة أرزاقهم لا يسري بساحتها دبيب، ولا يحلق بجوها طائر ولا تأوي إلى زوايا بيوتهم فأرة ولا هرة " (المقدمة: ٨٧٤ – ٨٧٥).

ويقارن ابن خلدون بين الأسعار في المدن الصغيرة والمدن الكبيرة: " فإذا استبحر المصر وكثر ساكنه رخصت أسعار الضروري من القوت وما في معناه، وغلت أسعار الكمالي من الأدم والفواكه، وإذا قل ساكن المصر، وضعف عمرانه كان الأمر بالعكس من ذلك " (المقدمة ٨٧٥). أي إنه كلما صغرت المدينة وقل سكانها ودخلها، كانت أسعار الضروريات أغلى وأسعار الكماليات رخيصة، ويعلل ذلك في إطار قانون العرض والطلب، فالضروريات في المدن الكبرى عرضها زائد عن الحاجة فترخص أسعاره، أما الكماليات فقد توفرت الدواعي لطلبها " والاستكثار منها بحسب حاله "، فيقصر الموجود منها عن تلك الحاجات قصورًا بالغًا، ويكثر المستامون لها وهي قليلة في نفسها، فتزدحم الأغراض، ويبذل أهل الترف والرفه أثمانها بإسراف في الغلاء لحاجتهم إليها أكثر من غيرهم فيقع فيها الغلاء " (المقدمة: ٨٧٦).

ولابن خلدون – بالإضافة إلى ما سبق – نظرات ثاقبة في أسعار السلع، فكلما زادت تكاليف الإنتاج زادت تبعًا لذلك أسعار السلع، ويضرب لذلك أمثلة بالإنتاج الزراعي في بعض مناطق الأندلس بعدما دفع المسلمون إليها مكرهين، وكانت أرضًا غير صالحة للزراعة فبذلوا فيها جهدًا كبيرًا، واستعملوا مواد ذات قيمة مثل الزبل، ولهذا كان سعر الإنتاج غاليًا، وهذا بعكس بلاد البربر ذات الأرض الزاكية المنبت، السهلة الفلاحة الكثيرة الإنتاج، مما أدى إلى رخص الأسعار. أما غلاء وارتفاع أسعار الخدمات والصنائع في المدن فيقدم له ابن خلدون ثلاثة أسباب (المقدمة، ٨٧٦ – ٨٧٧):

١ – كثرة الحاجة لمكان الترف في المصر بكثرة عمرانه لارتفاع الطلب عليها.

٢ – اعتزاز أهل الأعمال بخدمتهم وعدم امتهان أنفسهم لسهولة المعاش في المدينة، وكثرة أقواتها.

٣ – كثرة المترفين وكثرة حاجاتهم إلى امتهان غيرهم وإلى استعمال الصناع في مهنهم،

فيبذلون في ذلك لأهل الأعمال أكثر من قيمة أعمالهم مزاحمة ومنافسة في الاستئثار بها، فيعتز العمال والصناع وأهل الحرف وتغلو أعمالهم وتكثر نفقات أهل المصر في ذلك.

وهناك أمور كثيرة تدخل حياة الإنسان ككماليات، وبعد أن يعتادها يجد صعوبة في الاستغناء عنها؛ فتنقلب لدى الكثيرين إلى ضروريات، مثل السيارات والهواتف في حياتنا المعاصرة، ولقد أشار ابن خلدون إلى شيء من ذلك عندما تحدث عن عجز أهل البادية عن سكنى المدن الكبيرة، لأن " المصر الكثير العمران يكثر ترفه... وتكثر حاجات ساكنه من أجل الترف، وتعتاد تلك الحاجات لما يدعو إليها فتنقلب ضرورات " (المقدمة، ٨٧٨).

ويتحدث ابن خلدون عن موضوع من أهم الموضوعات التي تشغل سكان المدن، ذلك هو موضوع امتلاك العقار والضياع، فيرى أن ذلك لا يتم دفعة واحدة، وإنما بالتدرج: إما بالوراثة أو بجمع المال اللازم لذلك على مراحل، وفي زمن قد يطول. ثم يشير ابن خلدون إلى أن العقار ترخص أسعاره في الأزمات وأثناء القلاقل والتحولات الجوهرية في حياة المجتمع، ثم بعد ذلك تبدأ أسعاره في الزيادة عندما تتغير الظروف والأحوال إلى الأحسن (انظر: المقدمة: ٨٨١ – ٨٨٢).

وهكذا نرى أن ابن خلدون قد تناول كثيرًا من جوانب الحياة في المدينة. وتأثير ذلك على أخلاق ساكنيها وطباعهم، كما تحدث عن حياة الترف التي يعيشها سكان المدن، وتفاوت المدن في ذلك مما يجعل بعض المدن أكثر جاذبية من غيرها فيؤمها الناس من كل مكان بحثًا عن العمل وحياة الرفه والراحة. كما تحدث ابن خلدون عن بعض الفئات الاجتماعية في المدينة، وعن الأسعار في المدن والعوامل التي تؤثر فيها، وكثير من أفكار ابن خلدون تنطبق على كثير من مدننا المعاصرة، ولعل صورة الحياة في المدينة لا تتضح وضوحًا كاملاً إلا إذا تحدثنا عن جوانبها الاقتصادية، والأعمال الحرف والصنائع التي تميز سكان المدن عن سكان الأرياف، ولقد تحدث ابن خلدون عن هذه الجوانب في مقدمته، ولذلك ستكون الصفحات التالية استعراضًا وتحليلاً للجوانب الاقتصادية والمهنية لحياة المدينة كما يراها ابن خلدون باعتبار ذلك جزءًا من حياة المدينة ومن أسباب انتشارها ونموها.

المدن: صنائعها وحرفها ومهنها :

من أهم أوجه الاختلاف بين الأرياف والمدن نوعية الأعمال والمهن التي يمارسها السكان، والتي يطلق عليها ابن خلدون مصطلح " الصنائع " وهذا الاختلاف بين المدن والأرياف أخذه كثير من الكتاب المعاصرين في الاعتبار عند تعريفهم للمدينة، مثل " فاجنر " الذي قال: بأن المدن هي مواضع تركز النشاط التجاري و (رتشتوفن) الذي عرف المدينة بأنها محل إقامة مجتمع لا يعتمد في حياته على الزراعة، إنما يعتمد على التجارة والصناعة و (جان برنز) الذي عرف المدينة بأنها المحلة التي يعمل أهلها معظم وقتهم داخلها (انظر: مفهوم المدينة بين الماضي والحاضر من هذا البحث).

والصناعة أو المهنة كما يفهمها ابن خلدون هي " ملكة في أمر عملي فكري وبكونه عمليًّا هو جسماني محسوس. والأحوال الجسمانية المحسوسة نقلها بالمباشرة أوعب لها وأكمل. لأن المباشرة في الأحوال الجسمانية المحسوسة أتم فائدة، والملكة صفة راسخة تحصل عند استعمال ذلك الفعل وتكرره مرّة بعد أخرى، حتى ترسخ صورته، وعلى نسبة الأصل تكون الملكة. ونقل المعاينة أوعب وأتم من نقل الخبر... وعلى قدر جودة التعليم وملكة المعلم يكون حذق المتعلم في الصناعة وحصول ملكته " (المقدمة: ٩٣٥). وكأن ابن خلدون يشير هنا إلى أن تعلم أي مهنة أو صنعة يحتاج إلى أشياء منها:

١ – الاستعداد الفطري، أو ما يسمى بالموهبة في وقتنا الحاضر، أو الملكة كما سماها ابن خلدون.

٢ – التمرين والتكرار والممارسة وبذل الجهد.

٣ – وجود المعلم، وكلما كان ذلك المعلم أكثر إتقانًا كان المتعلم أكثر حذقًا في تعلم المهنة أو الصنعة.

ثم يقوم ابن خلدون بتصنيف المهن والصنائع فيقول: " إن الصنائع منها البسيط ومنها المركب، والبسيط هو الذي يختص بالضروريات، والمركب هو الذي يكون للكماليات، والمتقدم منها في التعليم هو البسيط لبساطته أولاً، ولأنه يختص بالضروري

الذي ستتوفر الدواعي على نقله " (المقدمة: ٩٣٥) ثم يتحدث ابن خلدون عن أن المعرفة عملية تراكمية حيث يشير إلى أن " الفكَر تخرج أصنافها ومركباتها من القوة إلى الفعل " من النظرية إلى التطبيق " بالاستنباط شيئًا شيئًا على التدرج حتى تكمل، ولا يحصل ذلك دفعة، إنما يحصل في أزمان وأجيال إذ خروج الأشياء من القوة إلى الفعل لا يكون دفعة لا سيما في الأمور الصناعية " (المصدر السابق).

ولا شك أن توفر السوق من جهة والأيدي العاملة من جهة أخرى، يعتبران من أهم العوامل التي تساعد على انتعاش المهن والصنائع، حيث إن السوق الكبير يؤدي إلى توفير عامل الطلب. وتوفر الأيدي العاملة يؤدي إلى زيادة العرض، وزيادة العرض وزيادة الطلب يؤديان إلى زيادة الإنتاج وإلى تطوره وتحسينه، ولذلك نجد أن " الطوائف " وهي فئات الحرفيين في أوربا في العصور الوسطى، بدءوا نشاطاتهم في الأرياف ثم انتقلوا إلى المدن، واستقروا فيها لوجود السوق وتوفر الطلب على منتجاتهم، وكان النظام الطائفي من أهم الحلقات التي أدت إلى الثورة الصناعية التي بلغت قمتها في هذا القرن (انظر: مصطفى وحسن، ١٩٨٥).

وتوفر السوق الكبير والأيدي العاملة يكون أكثر في المدن الكبيرة، ولذلك تستقر الصناعات والحرف بها، وهذا ما عناه ابن خلدون عندما قال: " ولهذا نجد أن الصنائع في الأمصار الصغيرة ناقصة. ولا يوجد منها إلا البسيط. فإذا تزايدت حضارتها ودعت أمور الترف فيها إلى استعمال الصنائع، خرجت من القوة إلى الفعل " (المقدمة: ٩٣٥ – ٩٣٦).

ويعقد في مكان آخر فصلاً خاصًّا لمناقشة هذه القضية بعنوان " فصل في أن الصنائع إنما تكمل بكمال العمران الحضري وكثرته " ويعلل لذلك قائلاً: " والسبب في ذلك أن الناس ما لم تستوف العمران الحضري وتتمدن المدينة إنما همهم في الضروري من المعاش، وهو تحصيل الأقوات من الحنطة وغيرها. فإذا تمدنت المدينة وتزايد فيها الأعمال ووفت بالضروري وزادت عليه صرف الزائد حينئذٍ إلى الكمالات من المعاش.... وعلى مقدار عمران البلد تكون جودة الصنائع للتأنق فيها حينئذٍ واستجادة ما يطلب منها بحيث تتوفر دواعي الترف والثروة. وأما العمران البدوي

أو القليل فلا يحتاج من الصنائع إلا إلى البسيط، خاصة المستعمل في الضروريات من نجار أو حداد أو خياط أو حائك أو جزار، وإذا وجدت هذه بعد فلا توجد فيه كاملة ولا مستجادة، وإنما يوجد منها بمقدار الضرورة، إذا هي كلها وسائل إلى غيرها وليست مقصودة لذاتها ".

وإذا زخر بحر العمران وطلبت فيه الكمالات، كان من جملتها التأنق في الصنائع واستجادتها فكملت بجميع متمماتها وتزايدت صنائع أخرى معها مما تدعو إليه عوائد الترف وأحواله من جزّار ودبّاغ وخرّاز وصائغ وأمثال ذلك، وقد تنتهي هذه الأصناف إذا استبحر العمران أن يوجد منها كثير من الكمالات، والتأنق فيها في الغاية، وتكون من وجوه المعاش في المصر لمنتحلها بل تكون فائدتها من أعظم فوائد الأعمال، لما يدعو إليه الترف في المدينة مثل الدهان والصفار والحمامي والطباخ.... " (المقدمة: ٩٣٦ – ٩٣٧).

وكأن ابن خلدون في المقطع السابق يصف كثيرًا من جوانب الحياة في وقتنا الحاضر وخاصة في المدن، فأكثر البلدان صناعة هي تلك البلدان التي تعيش الغالبية العظمى من سكانها في المدن مثل الولايات المتحدة (٧٤%) وإنجلترا وويلز (٧٨%) واليابان (٧١%) وبلجيكا (٨٧%) واستراليا (٨٦%) (انظر: Fava, & lst ١٩٧٤: ١٠٩) وسكان هذه الدول تجاوزوا – في الغالب – توفير الضروري إلى البحث عن توفير الكمالي، أما فائدة بعض الحرف فيشهد بها دخل كثير من السباكين والميكانيكيين والكهربائيين الذين يفوق دخل الكثير منهم دخل حملة الشهادات العليا من ماجستير ودكتوراه، وما ذلك إلا لحاجة الجمهور الملحة لهذه المهن وعدم استغنائهم عنها حتى إن هذه الفئة تسببت في غلاء الأسعار في بعض البلدان لمقدرتهم على الشراء أكثر من غيرهم لارتفاع دخلهم وكثرة المال في أيديهم.

ومما لا شك فيه أن من يريد أن يتعلم مهنة من المهن أو يحترف عملاً من الأعمال لا بد أن يختار عملاً له مردود مادي وعليه إقبال من جمهور المستهلكين، ولهذا فإن الملتحقين بالجامعات في الفترة الأخيرة بدءوا يختارون التخصص الذي يمكنهم بواسطتها أن يجدوا عملاً ودخلاً ماديًّا مقبولاً. ولقد عقد ابن خلدون فصلاً خاصًّا لمعالجة هذا

الموضوع عنوانه (فصل في أن الصنائع إنما تستجاد وتكثر إذا كثر طالبها) شارحًا ذلك بقوله: " والسبب في ذلك ظاهر، وهو أن الإنسان لا يسمح بعمله أن يقع مجانًا لأنه كسبه ومنه معاشه، إذ لا فائدة له في جميع عمره في شيء ما سواه، فلا يصرفه إلا فيما له قيمة له في مصره ليعود عليه بالنفع، وإن كانت الصناعة مطلوبة وتوجه إليها النفاق كانت حينئذٍ الصناعة بمثابة السلعة التي نفق سوقها وتجلب للبيع، فيجتهد الناس في المدينة لتعلم تلك الصناعة ليكون منها معاشهم، وإذا لم تكن الصناعة مطلوبة لم تَنفُق سوقها، ولا يوجد قصد إلى تعلمها، فاختصت بالترك وفقدت للإهمال، ولهذا يؤثر عن علي رضي الله عنه (قيمة كل امرئ ما يحسن) بمعنى أن صناعته هي قيمته، أي قيمة عمله الذي هو معاشه. وأيضًا فهنا سر آخر وهو: أن الصنائع وإجادتها إنما تطلبها الدولة، فهي التي تُنفق سوقها وتوجه الطلبات إليها، وما لم تطلبه الدولة، وإنما يطلبها غيرها من أهل المصر فليس على نسبتها، لأن الدولة هي السوق الأعظم، وفيها نفاق كل شيء، والقليل والكثير فيها على نسبة واحدة، فما نفق منها كان أكثريا ضرورة، والسوقة وإن طلبوا الصناعة فليس طلبهم بعام، ولا سوقهم بنافقة، والله سبحانه وتعالى قادر على ما يشاء " (المقدمة: ٩٤٠).

ولعل ما أورده ابن خلدون في المقطع السابق هو حديث عن نظرية التبادل التي تنسب إلى ماكس فيبر والتي ملخصها أن الإنسان لا يقوم بعمل وهو في وعيه إلا لهدف معين، ويرجو من وراء عمله ذلك مردودا ومنفعة معينة، وهو معنى قول ابن خلدون (إن الإنسان لا يسمح بعمله أن يقع مجانًا) وقوله: (فلا يصرفه إلا فيما له قيمة في مصره ليعود عليه بالنفع) ويربط ابن خلدون بين الصناعات وبين الأمصار، لأن الأمصار توفر عامل الطلب على الكفاءات المدربة أكثر من الأرياف ولأن المدن سوق كبير للسلع وللمهن المختلفة. ولتوضيح قيمة المهن المرغوبة شبهها ابن خلدون بالسلع المرغوبة التي تجد إقبالاً من المستهلكين، أما الحرف والصناعات غير المرغوبة فإن سوقها لا تنفق ولا يوجد قصد إلى تعلمها، وهذا يشبه كثيرًا من الحرف والمهن التي زالت أو في طريقها إلى الزوال في وقتنا الحاضر، لقيام الآلة بها، مثل صناعة القرب وصناعة أدوات الزراعة التي تقوم على السواني وصناعة البارود، وغير ذلك من الحرف اليدوية.

ومع اختلاف العصر بيننا وبين ابن خلدون فإن الدولة لا زالت في كثير من بقاع العالم تلعب دورًا في تشجيع الصناعات، وذلك بالمساعدة على إنشائها، أو باستهلاك منتجاتها والمساعدة على تسويقها، ولكن الذي اختلف هو أن معظم الصناعات اليوم ازدهر، وعليه إقبال ليس من الدول، ولكن من جمهور الناس، مثل صناعات النسيج والأدوات المنزلية والسيارات وغير ذلك من الصناعات الأخرى باستثناء الصناعات الحربية.

والصناعات والمهن إذا دخلت البلدان ووجدت إقبالاً عليها، فإنها ما تلبث أن تستوطن في تلك البلدان وتمر بمراحل متلاحقة من التقدم والتحسن. فالصناعات في اليابان مثلاً بدأت بسيطة وناقصة ولكنها مع مرور الزمن وإقبال الشعب الياباني عليها أصبحت من أفضل الصناعات في العالم. ولقد عقد ابن خلدون فصلاً خاصًّا في المقدمة لمناقشة هذا الموضوع بعنوان " فصل في أن رسوخ الصنائع في الأمصار برسوخ الحضارة وطول أمدها " ويوضح هذا العنوان بقوله " والسبب في ذلك ظاهر، وهو أن هذه كلها عوائد للعمران وألوان. والعوائد إنما ترسخ بكثرة التكرار وطول الأمد فتستحكم صبغة ذلك وترسخ في الأجيال. وإذا استحكمت الصبغة عسر نزعها. ولهذا نجد في الأمصار التي كانت استبحرت في الحضارة لما تراجع عمرانها وتناقص بقيت فيها آثار من هذه الصنائع ليست في غيرها من الأمصار المستحدثة العمران، ولو بلغت مبالغها في الوفور والكثرة. وما ذاك إلا لأن أحوال تلك القديمة العمران مستحكمة راسخة بطول الأحقاب وتداول الأحوال وتكررها، وهذه لم تبلغ الغاية بعد. وهذا كالحال في الأندلس لهذا العهد: فإنا نجد فيها رسوم الصنائع قائمة وأحوالها مستحكمة راسخة في جميع ما تدعو إليه عوائد أمصارها، كالمباني والطبخ... وصوغ الآنية من المعادن والخزف وجميع المواعين... ونجد صنائعها مستحكمة لديهم. فهم على حصة موفرة من ذلك، وحظ متميز بين جميع الأمصار، وإن كان عمرانها قد تناقص " (المقدمة: ٩٣٨ - ٩٣٩).

والصنائع والحرف تهاجر من بلد إلى آخر تبعًا لهجرة الذين يجيدونها أو تردد أهل البلد الذي تنتقل إليه على البلد الذي استوطنت فيه تلك الصنائع، ذلك مثل

الابتعاث إلى الدول المتقدمة، وتعلم أسرار الصناعات والمهن التي تفوقت فيها. وهذا ما أشار إليه ابن خلدون حين قال: " وكذا أيضًا حال تونس فيما حصل فيها من الحضارة بالدول الصنهاجية والموحدين من بعدهم، وما استكمل لها في ذلك من الصنائع في سائر الأحوال، وإن كان ذلك دون الأندلس إلا أنه متضاعف برسوم منها تنقل إليها من مصر لقرب المسافة بينهما وتردد المسافرين من قطرها إلى قطر مصر في كل سنة. وربما سكن أهلها هنالك عصورًا، فينقلون من عوائد ترفهم ومحكم صنائعها ما يقع لديهم موقع الاستحسان. فصارت أحوالها في ذلك متشابهة من أحوال مصر لما ذكرناه، ومن أحوال الأندلس لما إن أكثر ساكنها من شرق الأندلس حين الجلاء لعهد المائة السابعة " (المقدمة " ٩٣٩).

ثم يعرض ابن خلدون بعد ذلك لأهم الصنائع حيث يقول: " اعلم أن الصنائع في النوع الإنساني كثيرة لكثرة الأعمال المتداولة في العمران، فهي بحيث تشذ عن الحصر ولا يأخذها العد. إلا أن منها ما هو ضروري في العمران أو شريف بالموضوع فنخصها بالذكر، ونترك ما سواها، فأما الضروري فالفلاحة والبناء والخياطة والنجارة والحياكة. وأما الشريفة بالموضوع فكالتوليد والكتابة والوراقة والغناء والطب " (المقدمة: ٩٤٥)، ثم يستعرض ابن خلدون كل صناعة من هذه الصنائع على حدة مبينًا أهميتها، وأماكن تواجدها من حيث الريف والحضر، وباستثناء صناعة الفلاحة فإن ابن خلدون يعتبر الصنائع الأخرى صنائع حضرية تكثر وتنتشر في المدن والأمصار. وهذا استعراض لأهم الصنائع والحرف التي تنتشر في المدن:

صناعة البناء :

اعتبر ابن خلدون هذه المهنة " أول صنائع العمران الحضري وأقدمها، وهي معرفة العمل في اتخاذ البيوت والمنازل للكن والمأوى للأبدان في المدن " ويذكر ابن خلدون أن البشر مختلفون في هذه الجبلة الفكرية. ويبدو لي أن ابن خلدون كان يدرك أن الفن المعماري علم جليل قائم بذاته، ويدل على صواب نظرته أن العمارة أصبحت اليوم لها كلياتها وتخصصاتها المختلفة. واتخاذ المباني يعكس الحالة الاقتصادية والاجتماعية للأفراد " وكذا حال أهل المدينة الواحدة، فمنهم من يتخذ القصور

والمصانع العظيمة الساحة المشتملة على عدة الدور والبيوت الغرف الكبيرة لكثرة وُلْدِه وحشمه وعياله وتابعه، ويؤسس جدرانًا بالحجارة ويلحم بينها بالكلس، ويعالي عليها بالأصبغة والجص، ويبالغ في ذلك بالتنجيد والتنميق إظهارًا للبسطة بالعناية في شأن المأوى. ويهيئ مع ذلك الأسراب والمطامير للاختزان لأقواته، والإصطبلات لربط مُقْرَباته إذا كان من أهل الجنود وكثرة التابع والحاشية كالأمراء ومن في معناهم. ومنهم من يبني الدويرة والبييت لنفسه وسكنه وولده لا يبتغي ما وراء ذلك. لقصور حاله عنه واقتصاره على الكن الطبيعي للبشر. وبين ذلك مراتب غير منحصرة " (المقدمة: ٩٤٥).

ويعتبر المسكن اليوم من أهم المؤشرات الدالة على المكانة الاجتماعية والاقتصادية، فبعض الناس يبالغ فيه لمقدرته المالية، ولكي يبرز مكانته الاجتماعية حتى إن البناء في بعض الأحيان يزيد عن احتياج الأسرة وحجمها، وفي المقابل هناك أناس ذوو أسر كبيرة يعيشون في مساكن ضيقة لعدم مقدرتهم المالية على أكثر من ذلك.. وتوفير المأوى يعتبر من الاحتياجات الأساسية (Needs) Basic التي ينادي كثير من الكتاب المعاصرين بتوفيرها لجميع أفراد المجتمع، وهذا ما أشار إليه ابن خلدون في المقطع السابق.

ولقد تطور الفن المعماري في المدن والقرى السعودية في العقدين الأخيرين لارتفاع المستوى التعليمي، وارتفاع ما يمكن تسميته بالوعي المعماري، وذلك لارتفاع مستوى المعيشة والوضع الاقتصادي عمومًا، وارتقاء الذوق الاجتماعي تبعًا لذلك، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى نجد أن الذين يشتغلون بالتخطيط أو التنفيذ المعماري قد اكتسبوا خبرة مع السنين بتكرار ممارسة العمل، ولقد أشار ابن خلدون إلى شيء من ذلك عندما ذكر أن القائمين على هذه الصناعة متفاوتون " فمنهم البصير الماهر ومنهم القاصر... وتختلف الصناع في جميع ذلك باختلاف الحذق والبصر، ويعظم عمران المدينة ويتسع فيكثرون " (المقدمة: ٩٤٦ – ٩٤٧).

وقضية المزاحمة والمنافسة على العقار والمسلك قضية قديمة تحدث عنها ابن خلدون عندما قال: " وربما يرجع الحكام إلى نظر " البنائين " فيما هم أبصر به من أحوال البناء،

وذلك أن الناس في المدن يتشاحون حتى في الفضاء والهواء للأعلى والأسفل. ومن الانتفاع بظاهر البناء مما يتوقع معه حصول الضرر في الحيطان فيمنع جاره من ذلك، إلا ما كان له فيه حق، ويختلفون أيضًا في استحقاق الطرق والمنافذ للمياه الجارية والفضلات المسربة في القنوات. وربما يدعي بعضهم حق بعض في حائطه أو قناته لتضايق الجوار، أو يدعي بعضهم على جاره اختلال حائطه خشية سقوطه، ويحتاج إلى قسمة دار أو عرصة " ساحة الدار " بين شريكين، حيث لا يقع معها فساد في الدار ولا إهمال لمنفعتها، وأمثال ذلك، ويخفى جميع ذلك إلا على أهل البصر العارفين بالبناء وأحواله، المستدلين عليها بالمعاقد والقمط ومراكز الخشب، وميل الحيطان واعتدالها وقسم المساكن على نسبة أوضاعها ومنافعها، وتسريب المياه في القنوات مجلوبة ومرفوعة بحيث لا تضر بما مرت عليه من البيوت والحيطان وغير ذلك، فلهم بهذا كله البصر والخبرة التي ليست لغيرهم. وهم مع ذلك يختلفون بالجودة والقصور في الأجيال باعتبار الدولة وقوتها " (المقدمة: ٩٤٧ – ٩٤٨). ورغم اختلاف العصر وطرائق المعيشة فإن كلام ابن خلدون ينطبق على الكثير من المشكلات المتعلقة بالبناء في وقتنا الحاضر مما يدعو إلى الاستعانة بأهل الخبرة وأهل الاختصاص في حلها مثل مهندسي البلديات ومقاولي البناء. وأوجه الاختلاف تدخل تحت الاحتراز العلمي الذي ذكره ابن خلدون من أن الأجيال تختلف في الجودة والقصور باعتبار الدولة وقوتها.

وأخيرًا يتحدث ابن خلدون عن بعض المهارات التي يجب أن يمتلكها من يعمل في مهنة البناء، فهو يقول: " وقد يعرف صاحب هذه الصناعة أشياء من الهندسة مثل تسوية الحيطان بالوزن وإجراء المياه بأخذ الارتفاع، وأمثال ذلك، فيحتاج إلى البصر بشيء من مسائله. وكذلك في جر الأثقال بالهندام " الآلات والأدوات " فإن الأجرام العظيمة إذا شُيدت بالحجارة الكبيرة تعجز قُدَر الفعلة عن رفعها إلى مكانها من الحائط، فيتحيّل لذلك بمضاعفة قوة الحبل بإدخاله في المعالق من أثقاب مقدرة على نسب هندسية معروفة متداولة بين البشر. وبمثلها كان بناء الهياكل الماثلة لهذا العهد التي يحسب الناس أنها من بناء الجاهلية، وأن أبدانهم كانت على نسبتها في العظم الجسماني وليس كذلك، وإنما تم لهم ذلك بالحيل الهندسية كما ذكرناه " (المقدمة:

٩٤٩). ومعرفة مبادئ الهندسة لا تزال من أهم المهارات التي يجب أن يعلمها من يشتغل في صناعة البناء. أما الاستعانة بالآلات والأدوات مثل الرافعات وهو ما أسماه ابن خلدون " الهندام " فإن العصر الذي نعيش فيه ربما فاق جميع العصور، حيث بُنيت مبانٍ بلغت ارتفاعات لم تبلغها من قبل، مثل ناطحات السحاب، وابن خلدون يبين هنا السبب الحقيقي في بناء بعض الهياكل مثل الأهرامات حيث يرجعه إلى الاستعانة بالآلات والأدوات وليس إلى كِبَر الأجسام كما كان يظن العامة، ولقد أثبت الكشف عن الأجسام المحنطة للفراعنة صحة استقراء ابن خلدون، فهم لم يكونوا عمالقة كما كان يظن البعض بل كانوا متوسطي الأجسام.

صناعة النجارة :

يعتبر ابن خلدون هذه الصناعة من ضروريات العمران، وهي مختصة بتشكيل الخشب حسب الغرض المراد منه. وللأخشاب في نظره فوائد كثيرة منها أنه يُتخذ وقودًا للنيران وعصيًّا للاتكاء والذود وغيرهما من الضروريات، ودعائم لما يُخشى ميله من الأثقال. فأما أهل البدو فيتخذون منه العُمُد والأوتاد لخيامهم، والحُدوج لظعائنهم، والرماح والقسي والسهام لسلاحهم، وأما أهل الحضر فالسقف لبيوتهم والأغلاق لأبوابهم والكراسي لجلوسهم، ويستخدمونه في إنشاء المراكب البحرية والقوارب الصغيرة. وكل واحدة من هذه فالخشب مادة لها، ولا تصير إلى الصورة المرادة لها إلا بصناعة النجارة. " والقائم على هذه الصناعة هو النجار. وهو ضروري في العمران. ثم إذا عظمت الحضارة، وجاء الترف. وتأنق الناس فيما يتخذونه من كل صنف من سقف أو باب أو كرسي أو ماعون، حدث التأنق في صناعة ذلك واستجادته بغرائب من الصناعة كمالية ليست من الضروري في شيء، مثل التخطيط في الأبواب والكراسي، ومثل تهيئة القطع من الخشب بصناعة الخراط يُحكم بريها وتشكيلها. ثم تؤلف على نسب مقدرة وتلحم بالدساتر " المسامير " فتبدو لرأي العين ملتحمة وقد أخذ منها اختلاف الأشكال على تناسب. يُصنع هذا في كل شيء يُتخذ من الخشب فيجيء آنقَ ما يكون، وكذلك في جميع ما يُحتاج إليه من الآلات المتخذة من الخشب من أي نوع كان " (المقدمة: ٩٥٠).

ثم يتحدث ابن خلدون عن المهارات التي يجب أن تتوفر فيمن يحترف هذه المهنة، وإذا كانت صناعة البناء محتاجة إلى معرفة قواعد الهندسة فإن صناعة النجارة أحوج إلى معرفة تلك القواعد، وفي هذا يقول ابن خلدون: " وهذه الصناعة من أصلها محتاجة إلى أصل كبير من الهندسة في جميع صنوفها؛ لأن إخراج الصورة من القوة إلى الفعل " من النظرية إلى التطبيق " على وجه الإحكام محتاج إلى معرفة التناسب في المقادير. إما عمومًا أو خصوصًا. وتناسب المقادير لا بد فيه من الرجوع إلى المهندس. ولهذا كان أئمة الهندسة اليونانيون كلهم أئمة في هذه الصناعة، فكان أوقليدس صاحب كتاب الأصول في الهندسة نجارًا وبها كان يعرف، وكذلك أبلونيوس صاحب كتاب المخروطات وميلاوش وغيرهم. وفيما يقال: إن معلم هذه الصناعة في الخليقة هو نوح *عليه السلام* ، وبها أنشأ سفينة النجاة التي كان بها معجزته عند الطوفان " (المقدمة: ٩٥٠ – ٩٥١).

وبهذا يتضح لنا أن النجارة وكثيرًا من المهن الأخرى تعتبر مهنا جليلة ورفيعة عمل بها أنبياء وفلاسفة، وإن احتقار المهن في بعض المجتمعات لا يستند على حجة أو برهان. وإنما على عادات ما أنزل اللّه بها من سلطان. ولا تزال النجارة تلعب دورًا أساسيًّا في حياتنا المعاصرة رغم إحلال بعض المواد محل الخشب في كثير من الأعمال مثل الصبات المسلحة في البناء والأسقف، والحديد في الأسلحة وصناعة السفن، إلا أن الخشب لا يزال يلعب دورًا أساسيًّا في صناعة الأثاث المنزلي من غرف النوم والدواليب والمكاتب والكراسي والأبواب وغير ذلك، ولا تزال مجتمعاتنا تنفق أموال طائلة على استيراد هذه السلع من كثير من الدول في الشرق والغرب، فلولا نفر منا طائفة يعملون في هذه المهنة ويجيدونها لكان خيرًا لهم ولمجتمعاتهم.

صناعة الحياكة والخياطة :

وهاتان الصناعتان عند ابن خلدون ضروريتان في العمران لما يحتاج إليه البشر من الرفه، فالحياكة لنسج الغزل من الصوف والكتان والقطن، والخياطة لتقدير المنسوجات على اختلاف الأشكال والعوائد، تفصل أولاً بالمقص قطعًا مناسبة

للأعضاء البدنية ثم تلحم تلك القطع بالخياطة المحكمة وصلاً أو تثبيتًا على حسب نوع الصناعة، ويرى ابن خلدون أن الخياطة مختصة بالعمران الحضري، لما أن البدو مستغنون عنها، حيث يشتملون الأثواب اشتمالاً، أما تفصيل الثياب عنده وتقديرها وإلحامها بالخياطة فإنه من مذاهب الحضارة وفنونها، ويؤيد رأيه بتحريم المخيط في الحج لما أن مشروعيته مشتملة على نبذ العلائق الدنيوية كلها، والرجوع إلى اللّٰه تعالى كما خلقنا أول مرة، حتى لا يعلق العبد بشيء من عوائد ترفه، لا طيبًا ولا نساء ولا مخيطًا (انظر: المقدمة ٩٥١ – ٩٥٢).

وربما كان لبس المخيط غير معروف عند بعض القبائل البدوية في عصر ابن خلدون مثل الطوارق في شمال إفريقية، ولكن من المستبعد أن تكون جميع القبائل البدوية كذلك، واستشهاد ابن خلدون بنبذ المخيط في الحج على أنه من مذاهب الحضارة وفنونها غير مقبول؛ لأن الحاج مطالب بنبذ غيرها مما هو متبع في الحضر والبادية مثل ملامسة النساء واستخدام الطيب والصيد، هذا الأخير: أعني الصيد أكثر انتشارًا في البادية منه في الحواضر. ويرى ابن خلدون أن صناعتي النسيج والخياطة من أقدم الصناعات لحاجة الإنسان إلى الدفء " ولقدم هذه الصنائع ينسبها العامة إلى إدريس *عليه السلام* ، وهو أقدم الأنبياء. وربما ينسبونها إلى هرمس، وقد يقال إن هرمس هو إدريس " (المقدمة: ٩٥٢).

وما لا شك فيه أن صناعة النسيج تعتبر من أهم الصناعات في حياتنا المعاصرة، فهي الصناعة التي بدأ بها استخدام الآلة ثم انتقل إلى غيرها من الصناعات في بريطانيا (انظر: مصطفى وحسن، ١٩٨٥). ولا تزال صناعة النسيج إلى اليوم من أهم الصناعات البريطانية، والشعوب الإسلامية لا زالت تنفق على استيراد المنسوجات بأنواعها المختلفة أموالاً طائلةً، إن صناعة المنسوجات من الصناعات الأساسية التي تتعلق بإشباع الاحتياجات الأساسية للإنسان، ومن واجبنا أن نوليها بعض العناية ونتنبه إلى أهميتها كما تنبه ابن خلدون *رحمه الله* .

صناعة الطب :

كانت الصحة ولا تزال وستظل من أهم مؤشرات تقدم المجتمع وارتفاع وعيه وتطور مستواه المعيشي، والخدمات الصحية ضرورية لجميع الناس، وخاصة سكان المدن لسهولة انتقال الأمراض بسبب الكثافة السكانية العالية، وتراكم النفايات وانتشار الأبخرة والغازات المختلفة، ولقد تنبه ابن خلدون إلى أهمية الخدمات الصحية في المدن ممثلة في صناعة الطب عندما قال: " هذه الصناعة ضرورية في المدن والأمصار لما عرف من فائدتها، فإن ثمرتها حفظ الصحة للأصحاء " الطب الوقائي " ودفع المرض عن المرضى بالمداواة " الطب العلاجي " حتى يحصل لهم البرء من أمراضهم... ووقوع هذه الأمراض من أهل الحضر والأمصار أكثر، لخصب عيشهم، وكثرة مآكلهم، وقلة اقتصارهم على نوع واحد من الأغذية، وعدم توقيتهم لتناولها... ثم إن الأهوية في الأمصار تفسد بمخالطة الأبخرة العفنة من كثرة الفضلات. والأهوية منشطة للأرواح ومقوية بنشاطها الأثر الحار الغريزي في الهضم. ثم الرياضة مفقودة لأهل الأمصار إذ هم في الغالب وادعون ساكنون لا تأخذ منهم الرياضة شيئًا، ولا تُؤثر فيهم أثرًا، فكان وقوع الأمراض كثيرًا في المدن والأمصار، وعلى قدر وقوعه كانت حاجتهم إلى هذه الصناعة " (المقدمة: ٩٥٧ – ٩٦٠).

وبناء على كلام ابن خلدون فإن الأمراض تنتشر في المدن للأسباب التالية:

١ – الإفراط في المآكل المختلفة.

٢ – عدم التوقيت في تناول الطعام واتباع جدول زمني معين.

٣ – تنويع الأغذية وعدم الاقتصار على نوع واحد منها.

٤ – فساد الهواء بمخالطة الأبخرة العفنة من كثرة الفضلات.

٥ – عدم ممارسة الرياضة.

وباستثناء العامل الثالث فإن جميع العوامل لا زالت من أهم عوامل انتشار الأمراض في سكان المدن اليوم، بل ربما كان خطرها اليوم أكثر من خطرها أيام ابن خلدون لكثرة المآكل وتناولها بدون توقيت، وفساد الهواء لزيادة استخدام الآلات وقلة الجهد البدني لاعتماد الناس على الآلة في مواصلاتهم وقضاء حوائجهم، أما اعتبار

تنوع الأغذية من أسباب المرض فإن العلم الحديث يثبت عكس ذلك. فتنوع الغذاء يعتبر أمرًا صحيًّا مرغوبًا فيه.

ويذكر ابن خلدون إلى جانب صناعة الطب صناعة أخرى تتعلق بالصحة تلكم هي صناعة التوليد، وهي الصناعة التي تُعنى بالطفل في لحظاته الأولى، وإخراجه من بطن أمه برفق، والعمل على ما يصلحه بعد الخروج، ويرى ابن خلدون أنها مختصة بالنساء في غالب الأمر (انظر: المقدمة: ٩٥٢ وما بعدها) وتعتبر العناية بالطفولة والأمومة من المؤشرات المتبعة لقياس تقدم الأمم والشعوب.

صناعة الخط والكتابة والتعليم :

الخط والكتابة من الصناعات الشريفة إذ الكتابة من خصائص الإنسان التي تميز بها عن الحيوان، وكانت في الماضي أهم وسائل الاتصال من بلد إلى بلد بواسطة الرسائل والمكاتبات، ومعرفتها تمكن من الاطلاع على العلوم والمعارف، وصناعة الخط والكتابة تكثر في المدن " وعلى قدر الاجتماع والعمران والتناغي في الكمالات والطلب لذلك تكون جودة الخط في المدينة إذ هو من جملة الصنائع. وقد قدمنا أن هذا شأنها وأنها تابعة للعمران. ولهذا نجد أكثر البدو أميين لا يكتبون ولا يقرؤون. ومن قرأ منهم أو كتب فيكون الخط قاصرًا وقراءته غير نافذة. ونجد تعليم الخط في الأمصار التي الخارج عمرانها عن الحد أبلغ وأحسن وأسهل طريقًا، لاستحكام الصنعة فيها. كما يحكى لنا عن مصر لهذا العهد. وأن بها معلمين منتصبين لتعليم الخط يلقون على المتعلم قوانين وأحكامًا في وضع كل حرف، ويزيدون إلى ذلك المباشرة بتعليم وضعه، فتعتضد لديه رتبة العلم والحسن في التعليم، وتأتي ملكته على أتم الوجوه. وإنما أتى هذا من كمال الصنائع ووفورها بكثرة العمران وانفساح الأعمال " (المقدمة: ٩٦١).

ولقد اضطلعت المدارس اليوم بتعليم هذه الصناعة، حيث إن معرفة الكتابة مرتبطة بمعرفة القراءة. والخط الجميل المقروء أصبح مطلبًا من مطالب التعليم، ولكن الملاحظ أن خطوط الأجيال الأخيرة أسوأ بكثير من خطوط الأجيال التي سبقتها، مما يحتم إعادة النظر في مسألة تقرير مادة الخط في المدارس ومطالبة التلاميذ

بنسخ النصوص لتحسين خطوطهم، وإذا كان تعلم الخط والكتابة في عصر ابن خلدون مقصورًا على سكان المدن، فإن هذا لم يعد مقبولاً اليوم، حيث يجب على جميع الفئات سواء سكان المدن أو الأرياف أو البادية الانخراط في سلك التعليم؛ لأن نهضة الشعوب وتقدمها يعتمدان اعتمادًا أساسيًّا على التعليم بفروعه المختلفة.

وهناك صنعة أخرى جعلها ابن خلدون تابعة للخط والكتابة تلكم هي صناعة الوراقة حيث يقول في ذلك: " وأما الكتابة وما يتبعها من الوراقة فهي حافظة على الإنسان حاجته ومقيدة لها عن النسيان. ومبلغة ضمائر النفس إلى البعيد الغائب، ومخلدة نتائج الأفكار والعلوم في الصحف، ورافعة رتب الوجود للمعاني " (المقدمة: ٩٤٣).

وكانت سوق الوراقين نافقة في فترة ازدهار الحضارة الإسلامية وانتشارها، ثم اعتراها بعض الانحسار، وفي هذا يقول ابن خلدون: " وكان سبب ذلك ما وقع من ضخامة الدولة وتوابع الحضارة. وقد ذهب ذلك لهذا العهد بذهاب الدولة وتناقص العمران بعد أن كان منه في الملة الإسلامية بحر زاخر بالعراق والأندلس. إذ هو كله من توابع العمران، واتساع نطاق الدولة، ونفاق أسواق ذلك لديها. فكثرت التآليف العلمية والدواوين، وحرص الناس على تناقلها في الآفاق والأعصار فانتسخت وجلدت، وجاءت صناعة الوراقين والمعانين للانتساخ والتصحيح والتجليد وسائر الأمور الكتبية والدواوين، واختصت بالأمصار العظيمة العمران " (المقدمة: ٩٧٣ - ٩٧٤).

وصناعة الوراقة في عصر ابن خلدون تشبه صناعة النشر في عصرنا الحاضر، فالمطابع الآلية تقوم مقام الكتبة، ودور النشر تقوم بتوزيعها على المكتبات، ومن ثمّ تجد طريقها إلى المستهلك، وإذا كان الوراقون قديمًا يتركزون في المدن، فإن الشيء نفسه يمكن أن يقال عن دور النشر اليوم.

والعلوم وأصنافها والتعليم وطرقه أمور ارتبطت بحياة المدينة في الغالب، ولذلك أفرد لها ابن خلدون بابًا كاملاً في المقدمة هو الباب السادس، ويضم هذا الباب واحدًا وستين فصلاً كلها عن العلوم والمعارف المختلفة من علوم دينية ودنيوية، نظرية وتطبيقية، ويعتبر ابن خلدون أن التعليم للعلم من جملة الصنائع مثله مثل البناء

والنسيج والاعتماد عنده في تعلم كل علم أو صنعة على مشاهير المعلمين، ومن المعروف أن الصنائع تنحسر عن الأمصار التي يتناقص عمرانها: " وإذا تقرر ذلك فاعلم أن سند تعليم العلم لهذا العهد قد كاد أن ينقطع عن أهل المغرب باختلال عمرانه وتناقص الدول فيه، وما يحدث عن ذلك من نقص الصنائع وفقدانها كما مر، وذلك أن القيروان وقرطبة كانتا حاضرتي المغرب والأندلس، واستبحر عمرانهما وكان فيهما للعلوم والصنائع أسواق نافقة وبحور زاخرة، ورسخ فيهما التعليم لامتداد عصورهما، وما كان فيهما من الحضارة " (المقدمة: ١٠٢٠).

وابن خلدون يربط بين درجة التحضر، وبين رسوخ العلم، وانتشاره، ويقارن بين المشرق العربي، والمغرب العربي في عصره، ويقول: إن المشرق لم ينقطع سند التعليم فيه لوفرة العمران واتصاله، وإذا كنا اليوم نعاني مما يسمى " عقدة الخواجة " ويظن البعض أن الإنسان الغربي أكثر ذكاء ومعرفة وعلمًا، فقد عاني المغرب العربي في عصر ابن خلدون مما يمكن تسميته " عقدة الشرق " وفي هذا يقول ابن خلدون: " فأهل المشرق على الجملة أرسخ في صناعة تعليم العلم، بل وفي سائر الصنائع حتى ليظن كثير من رحالة أهل المغرب إلى المشرق في طلب العلم أن عقولهم على الجملة أكمل من عقول أهل المغرب، وأنهم أشد نباهة وأعظم كيسًا بفطرتهم الأولى، وأن نفوسهم الناطقة أكمل لفطرتها من نفوس أهل المغرب، ويعتقدون التفاوت بيننا وبينهم في حقيقة الإنسانية، ويتشيعون لذلك، ويولعون به لما يرون كَيْسَهم في العلوم والصنائع " (المقدمة: ١٠٢٢).

ويرى ابن خلدون أن الشرقيين لا يتفوقون على المغاربة إلى ذلك الحد الذي كان يعتقده البعض، ويرد ذلك إلى التربية والتعليم والتنشئة الاجتماعية وفي هذا يقول: " وإنما الذي فضل به أهل المشرق أهل المغرب هو ما يحصل في النفوس من آثار الحضارة من العقل المزيد ما تقدم في الصنائع... وذلك أن الحضر لهم آداب في أحوالهم في المعاش والمسكن والبناء وأمور الدين والدنيا، وكذا سائر أعمالهم وعاداتهم ومعاملاتهم. وجميع تصرفاتهم. فلهم في ذلك آداب يوقف عندها في جميع ما يتناولونه ويتلبسون به من أخذ وترك حتى كأنها حدود لا تُتعدى. وهي مع ذلك صنائع يتلقاها الآخر عن الأول منهم " (المقدمة: ١٠٢٣).

وتلقي الآخر عن الأول يسمى في علم الاجتماع الحديث " بالتنشئة الاجتماعية " وهي نقل العادات، والتقاليد، والأعراف، والعلوم، والمعارف، واللغة، وغيرها من الجيل السابق إلى الجيل اللاحق. وهذه الصفة التي يتميز بها الغربيون عنا حيث بلغوا في التنظيم والمعارف شأوًا بعيدًا وأصبح ذلك ينتقل من جيل إلى آخر عن طريق التنشئة الاجتماعية. حتى إن البعض ينظر بإعجاب شديد إلى ما يقوم به الغربيون من تدريب للحيوانات وتعليمها القيام ببعض الأدوار. والحقيقة أن البلاد الإسلامية قد برعت في هذا الفن وهذا ما أشار إليه ابن خلدون عندما قال: " ولقد بلغنا في تعليم الصنائع عن أهل مصر غايات لا تدرك مثل أنهم يعلمون الحُمُر الإنسية والحيوانات العجم من الماشي والطائر مفردات من الكلام والأفعال يُستغرب ندورها، ويعجز أهل المغرب عن فهمها " (المقدمة: ١٠٢٣).

وهذا الاختلاف بين الأقطار وبين الفئات الاجتماعية يرجعه ابن خلدون إلى تعلم الصنائع والمهارات المختلفة، وإلا فإن الناس متقاربون في الذكاء الفطري في الغالب. وسكان المدن أكثر امتلاكًا للمهارات والآداب والمعارف المختلفة: " حتى إن البدوي ليظنه أنه قد فاقه في حقيقة إنسانيته وعقله، وليس كذلك، وما ذلك إلا لإجادته في ملكات الصنائع والآداب في العوائد والأحوال الحضرية ما لا يعرفه البدوي فلما امتلأ الحضري من الصنائع وملكاتها وحسن تعليمها، ظن من قصر عن تلك الملكات أنها في عقله، وأن نفوس أهل البدو قاصرة بفطرتها وجبلتها عن فطرته، وليس كذلك. فإنا نجد من أهل البدو من هو في أعلى رتبة في الفهم والكمال في عقله وفطرته. إنما الذي ظهر على أهل الحضر من ذلك هو رونق الصنائع والتعليم، فإن لها آثارًا ترجع إلى النفس كما قدمناه. وكذا أهل المشرق لما كانوا في التعليم والصنائع أرسخ رتبة وأعلى قدمًا، وكان أهل المغرب أقرب إلى البداوة... ظن المغفلون في بادئ الرأي أنه لكمال في حقيقة الإنسانية اختصوا به عن أهل المغرب، وليس ذلك صحيح فتفهمه " (المقدمة: ١٠٢٣ – ١٠٢٤).

ويفرد ابن خلدون فصلاً خاصًّا للعلاقة بين العلم والمدن عنوانه (فصل في أن العلوم إنما تكثر حين يكثر العمران وتعظم الحضارة) شارحًا ذلك بقوله: " والسبب

في ذلك أن تعليم العلم كما قدمناه من جملة الصنائع، وقد كنا قدمنا أن الصنائع إنما تكثر في الأمصار، وعلى نسبة عمرانها في الكثرة والقلة والحضارة والترف تكون نسبة الصنائع في الجودة والكثرة؛ لأنه أمر زائد على المعاش. فمتى فضلت أعمال أهل العمران عن معاشهم انصرفت إلى ما وراء المعاش من التصرف في خاصية الإنسان، وهي العلوم والصنائع ومن تشوف بفطرته إلى العلم ممن نشأ في القرى والأمصار غير المتمدنة، فلا يجد فيها التعليم الذي هو صناعي لفقدان الصنائع في أهل البدو كما قدمناه. ولا بد له من الرحلة في طلبه إلى الأمصار المستبحرة شأن الصنائع كلها، واعتبر ما قررناه بحال بغداد وقرطبة والقيروان والبصرة والكوفة. لما كثر عمرانها صدر الإسلام واستوت فيها الحضارة، كيف زخرت فيها رحاب العلم، وتفننوا في اصطلاحات التعليم وأصناف العلوم، واستنباط المسائل والفنون، حتى أربوا على المتقدمين وفاتوا المتأخرين، ولما تناقص عمرانها وابذَعَرَّ سكانها انطوى ذلك البساط بما عليه جملة، وفقد العلم بها والتعليم، وانتقل إلى غيرها من أمصار الإسلام. ونحن لهذا العهد نرى أن العلم والتعليم إنما هو بالقاهرة في بلاد مصر لما أن عمرانها مستبحر وحضارتها مستحكمة منذ آلاف السنين، فاستحكمت فيها الصنائع وتفننت، ومن جملتها تعليم العلم. وأكد ذلك فيها وحفظه ما وقع لهذه العصور منذ مائتي من السنين في دولة الترك من أيام صلاح الدين بن أيوب وهلم جرّا " (المقدمة: ١٠٢٤ - ١٠٢٥).

ولو أردنا أن نطبق كلام ابن خلدون حول العلاقة بين انتشار العلم ومعاهده ومؤسساته من جهة وانتشار المدينة وتوسعها واستبحارها من جهة أخرى على مدن اليوم لوجدنا أنه ينطبق على جميع المدن، فلا يوجد مدينة تنتشر وتتوسع دون أن يصاحب ذلك انتشار وتوسع في مرافقها ومؤسساتها التعليمية، وإنما يكون الاختلاف في الدرجة بين مدينة وأخرى حسب الإمكانات والظروف المختلفة، ولو أخذنا مدينة الرياض على سبيل المثال لوجدنا أنها عندما فتحها الملك عبد العزيز رحمه الله كانت قرية كبيرة لا تتجاوز مساحتها مساحة المدينة الجامعية لجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ولم يكن بها مؤسسات تعليمية، أو مكتبات فضلاً عن المطابع ودور النشر، واليوم تعتبر

الرياض في مقدمة المدن العربية من الناحية التعليمية والعلمية، وما ذلك إلا لتوسعها وهجرة الناس إليها من كل مكان، حيث يوجد في الرياض جامعتان هما: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، وجامعة الملك سعود، وعدد من المراكز التعليمية مثل معهد الإدارة العامة، والمركز العربي للدراسات الأمنية والتدريب، ومدينة الملك عبد العزيز للعلوم والتقنية، إلى غير ذلك من المراكز والمعاهد والكليات العسكرية والمدنية.

خاتمة

كشف هذا البحث جانبًا من جوانب تفكير ابن خلدون، حيث تعرض لتعريف المدينة، وأسباب نشأهَا، وتطورها ونموها أو تقلصها وانكماشها وأسباب ذلك. وتحدث كذلك عن حياة المدينة وتأثيرها في سلوك ساكنيها، ثم تعرض للمهن والحرف التي اشتهر بها سكان المدن مقارنة بسكان القرى والبوادي، وهذه المواضيع كلها التي تحدث عنها ابن خلدون تثبت عمق تفكيره، وبعد نظراته وشمولها رغم قِدَم عصره ومحدودية إمكاناته في جميع المجالات مقارنة بإمكانات اليوم. فكثير من أفكار ابن خلدون ونظرياته ترقى إلى مستوى أفكار ونظريات كثير من العلماء المعاصرين، وربما فاقهم في بعضها. ولو لم يكن لابن خلدون من الفضل إلا كونه المؤسس الأول لعلم الاجتماع لكفاه.

ومما تجدر الإشارة إليه أن المدينة في عصر ابن خلدون كانت في الغالب صغيرة الحجم، يحيطها سور لحمايتها ضد الغارات والحروب، و لم تكن المدن آنذاك مثل مدن اليوم صاخبة ومزدحمة وكثيرة الحركة، لأن العنصر المحرك للحياة المعاصرة هو الآلة، أما في عصر ابن خلدون فقد كان النشاط في الغالب الأعم يدور حول الأرض، وما تنتجه من زراعة تعتمد بشكل رئيسي على مجهود الإنسان والحيوان وقدرهما، ولذلك فإن ما قدمه ابن خلدون عن المدينة في عصره يعتبر شيئًا مهمًّا للمشتغلين بعلم الاجتماع عمومًا، وعلم الاجتماع الحضري خاصة؛ لأنه يقدم إطارًا للمقارنة بين مدينة الأمس ومدينة اليوم.

يضاف إلى ذلك أن ابن خلدون يقدم كثيرًا من الأفكار الحيوية والمهمة، والتي لم تفقد أهميتها مع مرور الزمن، بل تأتي الأحداث والمعلومات والتجارب لتؤكد صحتها وأهميتها، وذلك مثل نظريته عن أسباب نشأة المدن والتي لا يزال العلماء المتأخرون يدورون في فلكها مثل " جوردن تشايلد " ومثل أتباع نظرية الضغط في الكثافة

السكانية، ومن أفكار ابن خلدون التي لا تزال حية، ومهمة أفكاره عن موقع المدينة التي يمكن أن يستفاد منها عند اختطاط مدن جديدة، وخاصة المدن العسكرية والصناعية، حيث يجب أن يراعى في الجميع جلب المنافع ودفع المضار، ومثل ذلك أفكاره عن البيئة وسلامتها ونقائها، فالإنسان أحوج ما يكون في هذا العصر إلى بيئة سليمة وهواء ومياه نقية. وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

المراجع

القرآن الكريم.

ابن خلدون: عبد الرحم ؟؟

(المقدمة) تحقيق وتقديم الدكتور علي عبد الواحد وافي. دار نهضة مصر، القاهرة، الطبعة الثالثة.

ابن منظور: جمال الدين محمد بن مكرم ؟؟

(لسان العرب)، دار صادر، بيروت، لبنان.

الأشعب: خالص، ١٩٧٩ م.

(ابن خلدون: ريادة عربية أصيلة في التخطيط المديني والإقليمي).

مجلة كلية الآداب، جامعة بغداد، العدد: ٢٦، ص: ٣١٥ – ٣٥٢.

باتسييفا: سفيتلانا، ١٣٩٨ هـ، ١٩٧٨ م.

(العمران البشري في مقدّمة ابن خلدون)، ترجمه عن الروسية: رضوان إبراهيم، الدار العربية للكتاب. ليبيا – تونس.

حسن: عبد الباسط محمد، ١٩٧٧ م.

(علم الاجتماع)، الكتاب الأول: المدخل، دار غريب للطباعة والنشر، القاهرة.

الحسيني: السيّد، ١٩٨٠ م.

(المدينة: دراسة في علم الاجتماع الحضري). مطابع سجل العرب. القاهرة.

الخريجي: عبد اللّه، ١٣٩٩ هـ، ١٩٧٩ م.

(علم الاجتماع الاقتصادي) دار الشروق، جدة.

الخشّاب: مصطفى ١٩٨٢ م.

(الاجتماع الحضري) مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، الطبعة الثانية.

رعد: سعيد محمد، ١٩٨٥ م.

(العمران في مقدمة ابن خلدون)، طلاس للدراسات والترجمة والنشر.

الساعاتي: حسن، ١٩٧٥ م.

(علم الاجتماع الخلدوني: قواعد المنهج) دار المعارف بمصر، الطبعة الثالثة.

السيد: عبد العاطي السيّد، ١٩٨٠ م.

(الإيكولوجيا الاجتماعية: مدخل لدراسة الإنسان والبيئة والمجتمع) دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية.

الشرنوبي: محمد عبد الرحمن، ١٤٠١ هـ، ١٩٨١ م.

(الإنسان والبيئة) مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة.

صادق: دولت أحمد ومحمد السيد غلاب، ١٩٨٣ م.

(جغرافية السكن)، دار البيان العربي، جدّة.

عثمان: محمد عبد الستّار، ١٤٠٨ هـ، ١٩٨٨ م.

(المدينة الإسلامية)، ١٢٨ من سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت.

غلاب: محمد السيد ويسري عبد الرزاق الجوهري، ١٩٧٢ م.

(جغرافية الحضر) دار الكتب الجامعية.

غنيم: محمد أحمد، ١٩٨٧ م.

المدينة: (دراسة في الأنثروبولوجيا الحضرية). دار المعرفة الجامعية الإسكندرية.

قربان: ملحم، ١٤٠٤ هـ، ١٩٨٤.

(خلدونيّات: السياسة العمرانية، دراسات منهجية ناقدة في الاجتماع السياسي). المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت.

(خلدونيات: قوانين خلدونية، دراسات منهجية ناقدة في الاجتماع السياسي)، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت.

القزويني: زكريا بن محمد بن محمود ؟؟

(آثار البلاد وأخبار العباد) دار صادر، بيروت، لبنان.

كارادوفو: البارون: ١٩٧٩ م.

(مفكرو الإسلام) ترجمة عادل زعيتر، الدار المتحدة للنشر، بيروت، لبنان.

الكردي: محمود، ١٤٠٤ هـ، ١٩٨٤ م.

(التحضّر: دراسة اجتماعية). الكتاب الأول: القضايا والمناهج، دار قطري بن الفجاءة، قطر.

كوستللو: ف. ف ؟؟

(علم الاجتماع الحضري: التمدن في الشرق الأوسط)، ترجمة د. أبو بكر باقادر، صياغة د. هانئ يحيى نصري، دار القلم، بيروت، لبنان.

ليبس: يوليوس، ١٩٨٨ م.

(بدايات الثقافة الإنسانية " في أصل الأشياء ")، ترجمة كامل إسماعيل، منشورات وزارة الثقافة، دمشق.

مصطفى: أحمد فريد وسهير محمد السيّد حسن، ١٩٨٥ م.

(تطور الفكر والوقائع الاقتصادية)، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية.

مغربي: عبد الغني، ١٩٨٦ م.

(الفكر الاجتماعي عند ابن خلدون)، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر.

المقدسي: محمد بن أحمد، ١٩٠٩ م.

(أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم)، مطبعة بريل، مدينة ليدن، الطبعة الثانية.

ممفورد: لويس، ١٩٦٤ م.

(المدينة على مر العصور: أصلها وتطورها ومستقبلها). أشرف على ترجمته د. إبراهيم نصحي، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة.

الموسوي: مصطفى ١٩٨٢ م.

(العوامل التاريخية لنشأة وتطور المدن العربية الإِسلامية)، دار الرشيد للنشر، بغداد.

نجم: حسين طه وعلي علي البنا وعبد الإِله أبو عياش، ١٤٠٤ هـ، ١٩٨٤ م.

(البيئة والإِنسان: دراسات في الإِيكولوجيا البشرية)، وكالة المطبوعات، الكويت، الطبعة الثانية.

وافي: علي عبد الواحد، ١٩٦٢ م ؟؟

(عبد الرحمن بن خلدون)، الكتاب رقم ٤ في سلسلة أعلام العرب. وزارة الثقافة والإِرشاد القومي، الإِدارة العامة للثقافة، القاهرة.

الوردي: علي، ١٩٦٢ م.

(منطق ابن خلدون)، معهد الدراسات العربية، القاهرة.

المراجع الأجنبية

.١٩٥٥ E., Bergel,

Co. Book l Mcgraw York: New " Socio١ogy Urban"

.١٩٧٠ A., Boskoff,

Second Corporation, Meredith York: New Regions"، Urban of Sociology The"

.١٩٥١ G., Childe, Edition.

.١٩٦٤ D., O. Duncan, rary. American New the York: New self"، Makes Man"

Modern of dbook" ed.)،) Fans E. Robert in: ،" Ecosystem and Organization Social"

.٨٢ – ٣٦ pp. Mcnally, Rand Chicago: ،" Sociology

.١٩٧٢ W., K. Fogel,

Vol. Irrigation, and Chronology ،" Vally Tehuacan of Pretory of Approach rolic The"

.١٩٧٤ Fava, F. S. & N. Gist, Austin. Texas, of University Neish, Mac Ed. ,٤

Mac Ed. ,٤ Vol. Irrigation, and Chronology ،" Vally Tehuacan of Approach rolic The"

.١٩٧٤ Fava, F. S. & N. Gist, Texas. of University Neish,

.١٩٢٢ S., N. Grass, Edition. Fifth Co. Crowell Y. Thomas York: New ،" Society Urban"

Murray. John don: ،" MuqadDimah the from Selection tory: of Philosophy Arab An"

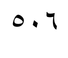
.١٩٨١ P., D. Johnson,

Contemporary and Founders Classical theory: Sociological"

.١٩٦٦ E., Jones, Sons. & Wiley John York: New" Perspectives

.١٩٥٧ M., Mahdi, Press. University Oxford ،" Cities and Towns"

Science of Foundation Philosophic the in Study A tory: of Philosophy Khaldun's Ibn"
Unwin. and Allen George don ،" Culture of



أثر اعتناق الإِسلام على التغيير الإيجابي للاتجاهات لدى المساجين

للدكتور

صالح بن إبراهيم الصنيع

قسم علم النفس

كلية العلوم الاجتماعية – الرياض

جامعة الإِمام محمد بن سعود الإِسلامية

أثر اعتناق الإِسلام على التغيير الإيجابي
للاتجاهات لدى المساجين [1]

ملخص

تهدف هذه الدراسة إلى بيان الأثر الإيجابي الذي يحدثه إسلام السجين غير المسلم في اتجاهاته نحو الحياة التي يعيش فيها، ونحو ذاته، ونحو الناس من حوله. وتكونت عينة الدراسة من أربعة وعشرين سجينًا من الذكور من أربعة سجون مختلفة في ولاية نيويورك. طبقت عليهم استبانة مكونة من تسعة عشر بندًا مقسمة إلى أربعة جوانب تغطي ما تهدف إليه الدراسة. وقد دلت نتائج الدراسة على أن أفراد العينة كانت لديهم قبل إسلامهم اتجاهات غير إيجابية نحو الحياة وذواتهم والناس من حولهم، ثم تغيرت إلى اتجاهات إيجابية بعد إسلامهم وقد تأكدت هذه الإيجابية في إجاباتهم على بنود الجانب الثالث، والتي أظهروا فيها حرصهم على مصالح الآخرين، ورغبتهم في مساعدتهم على التغلب على فقدان الناحية الروحية في حياتهم بدعوتهم إلى الإِسلام.

وختمت الدراسة بعدد من التوصيات للعاملين في مجال السجون وتعديل سلوكيات المساجين، وخصوصًا في البلاد الإِسلامية.

[1]) يود الباحث أن يشكر منسوبي فرع رابطة العالم الإسلامي بنيويورك على المساعدة التي قدموها للباحث لتطبيق أداة الدراسة، كما يشكر الأخ إمام وارث الـدين عمـر Iimam Warithu deen umar مسئول شئون المساجين المسلمين في ولاية نيويورك. الذي ساعد على ترتيب زيارة الباحث للسجن وتطبيق أداة الدراسة على المساجين.

مقدمة

يعتبر الدين مرتكزًا أساسًا في حياة الأفراد والجماعات. حيث يوفر لهم مصدرًا موثوقًا يلجأون إليه للحصول على الكثير من المعلومات والإجابة على العديد من التساؤلات التي تقابلهم في مسيرة الحياة، وتهدف هذه الدراسة إلى التعرف على أثر اعتناق الأفراد (المساجين) للإسلام في إحداث تغيير إيجابي في اتجاهات هؤلاء الأفراد نحو أنفسهم والحياة من حولهم.

مدخل تاريخي :

اكتشف المسلمون القارة الأمريكية قبل كولمبوس بقرون. وذلك في القرنين العاشر والثاني عشر الميلاديين (الكتاني، **١٩٧٤ : ٥٧**). ولكن الأستاذ فان سرتيما Sertima Van أستاذ الدراسات الأفريقية أرجع هذا الاكتشاف إلى القرن الرابع عشر الميلادي (Sertima, ١٩٧٦: ٢٣٤)، مما يعني أنه ليس هناك اتفاق على تحديد تاريخ معين لوصول المسلمين لتلك المنطقة، ولكن الرأي الأول هو الأرجح لتوفر أدلة تدعمه منها ما أورده مالك (**١٩٨٦ : ١٢٥٢**) عندما قال: " يحدثنا المؤرخون المحدثون أن بحارة المسلمين هم أول من عبروا المحيط الأطلسي ونزلوا على شواطئ العالم الجديد. وقد اشتمل المعرض الذي أقامته إيطاليا بمناسبة مرور خمسمائة عام على مولد كولومبس اشتمل ضمن معروضاته على كتاب عربي يتعرض مؤلفه لقصة ثمانية مغامرين مسلمين أبحروا من لشبونة إلى أمريكا الجنوبية ".

دليل آخر هو ما ورد في كتاب سرتيما (**Sertima, ١٩٧٦ : ٢٣٥**) بعنوان هم جاءوا قبل كولومبس They Come Before Columbus نقلا عن مؤلفي كتاب " رجل عبر البحر " حيث أوردوا دليلا ذكره الجغرافي الإدريسي في كتابه " المناخ الثالث " عندما قال في تقرير له أن سفن العرب زارت الجزر في الأطلسي خلال القرن العاشر. ودليل آخر أقوى ذكره المؤلفون وهو عبارة عن خريطة للبحار التركي الأدميرال بيري ريس Reis Piri التي اكتشفت في

عام **١٩٢٩** في قصر الإمبراطورية القديم في إستانبول، والتي وضح فيها وصولهم إلى شواطئ الأطلسي قبل كولمبومس. وقد انتشر الإسلام بين الهنود الأمريكيين في القرن السادس عشر الميلادي عن طريق المسلمين السود الذين كانوا يخدمون في الحملة الأسبانية التي ذهبت إلى أمريكا في ذلك الوقت (coln, ١٩٨٦: ١٥٥). ثم جاءت بعد ذلك تجارة الرقيق بين عامي (**١٧١١ م – ١٨١٠ م**) والتي نُقِلَ فيها المسلمون السود إلى أمريكا، وقد نقل التجار البريطانيون والفرنسيون وحدهم ما مجموعه **١,٦٥٢,٥٠٠** أفريقي كرقيق منهم العديد من المسلمين (نمر **١٤٠٧ هـ : ١٣**).

ويعتبر محمد الإسكندر رسل وب Webb R A. M. أول من اعتنق الإسلام من الأمريكيين (نمر، **١٤٠٧ هـ : ٢٠**) ثم بدأ الأمريكيون في دخول الإسلام أفرادا وجماعات، وظهرت العديد من التنظيمات للمسلمين داخل أمريكا. وقد كان السود أكثر أفراد المجتمع الأمريكي تقبلاً للإسلام ودخولاً فيه، فانتشر بينهم بشكل كبير قياسًا بالأقليات الأخرى كالصينيين والهنود والمكسيكيين وغيرهم من الأقليات. ومن أشهر منظمات المسلمين السود ما عرف سابقا بأمة الإسلام Islam of Nation ومؤسسها هو والاس د. فارد Fard D. Wallace وخلفه بعد اختفائه عام **١٩٣٤ م** إليجا محمد Muhammad Elijah (**١٨٩٨ – ١٩٧٥ م**) [1] وخلفه من بعده ابنه وارث الدين محمد والذي غير في كثير من معتقدات وأفكار الجماعة إلى الأساس الصحيح وغير مسماها إلى البلاليين ثم الاسم الجديد الهيئة الإسلامية الأمريكية Mission Muslim American The ولهذه المنظمة نشاط كبير بين السود في أمريكا، ومن أهم أنشطتهم الناجحة الدعوة للإسلام داخل السجون، والتي حققت نجاحات عدة في مختلف المدن الأمريكية، بل إن بعض الشخصيات البارزة في تاريخ المنظمة كانوا ممن دخل الإسلام عن طريق الدعوة في السجن مثل مالكوم إكس X. Malcolm وقد دخل الإسلام خلال عشر سنوات سبعون ألف سجين [2] .

---

١) هناك الكثير من التفاصيل عن هذه المنظمة وتاريخها يمكن مراجعته في العديد من المراجع مثل الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب المعاصرة التي صدرت عن الندوة العالمية للشباب الإسلامي.

٢) أوردت ذلك جريدة (المسلمون) في تحقيقها عن المسلمين في أمريكا العدد ٢١٨، رمضان ١٤٠٩ هـ ص ٢.

أهمية الدراسة :

هناك الكثير من المعلومات عن المسلمين في أمريكا وكيف أسلموا، وذلك من خلال المقابلات التي تجريها العديد من المجلات والدوريات الإسلامية معهم [1] إلا أن الدراسة البحثية قليلة جدًّا، وتكاد تكون نادرة، و لم يجد الباحث أي دراسة أجريت عليهم ما عدا رسالة ماجستير تقدم بها أحد الطلاب إلى قسم الثقافة الإسلامية بكلية التربية جامعة الملك سعود عن الفرق الباطنية المعاصرة في الولايات المتحدة الأمريكية. ومن هنا تبرز أهمية الدراسة الحالية التي تسعى إلى إظهار التغيير الإيجابي الذي طرأ على اتجاهات مجموعة من المساجين بعد إسلامهم نحو العديد من الموضوعات مثل الحياة والناس من حولهم ونظرتهم لأنفسهم.

هدف الدراسة:

تهدف الدراسة الحالية إلى التعرف على التغيرات الإيجابية التي طرأت على اتجاهات عينة الدراسة بعد اعتناقهم لدين الإسلام من خلال نظرتهم لأنفسهم والناس من حولهم والحياة التي يعيشون فيها.

مصطلحات الدراسة :

١ – التغيير الإيجابي: يقصد به اختلاف نظرة السجين نحو الموضوعات المعروضة عليه، وموقفه حيالها قبل إسلامه، وبعد أن دخل في الإسلام، حيث تظهر في عبارات تصف اتجاهات سلبية قبل الإسلام. ثم تغيرت تغيرًا إيجابيًّا بعد الإسلام.

٢ – الاتجاه: هو الاستعداد للاستجابة للمواقف أو الأفراد أو الأشياء أو الأفكار بطريقة معينة، والاتجاهات في العادة مكتسبة وتتحكم في الفرد عند الاستجابة (جلال، **١٩٨٥ م : ٧٧٠**).

---

١) يمكن الاطلاع على مثل هذه المقابلات في مجلة المنهل في العديد من أعدادها مثل الأعداد ٨، ٩، ١٠، ٤٥٨، وكذلك مجلة النور الأعداد ٤٩، ٥١، ومجلة التربية الإسلامية والضياء العدد ٢١ وجريدة المسلمون الأعداد ١٤، ١٨، ٢٠، ٣١، كذلك كتاب كيف ولماذا أسلموا، لمحمد إبراهيم الحسن، وإبراهيم بن صالح المعتاز، الرياض، الخريجي، ١٩٨٩ م.

فروض الدراسة:

سيحاول الباحث من خلال استعراض ومعالجة نتائج الدراسة التحقق من صحة أو عدم صحة الفروض الثلاثة التالية:

الفرض الأول:

تتغير الاتجاهات السلبية لدى المساجين غير المسلمين نحو الحياة إلى اتجاهات إيجابية بعد اعتناقهم لدين الإِسلام.

الفرض الثاني:

تتغير الاتجاهات السلبية لدى المساجين غير المسلمين نحو ذواتهم إلى اتجاهات إيجابية بعد اعتناقهم لدين الإِسلام.

الفرض الثالث:

تتغير الاتجاهات السلبية لدى المساجين غير المسلمين نحو الناس من حولهم إلى اتجاهات إيجابية بعد اعتناقهم لدين الإِسلام.

الدراسات السابقة :

لم يستطع الباحث الحصول على دراسات أجريت على المساجين الذين اعتنقوا الإِسلام وكيف أثر هذا على سلوكهم. لكن هناك العديد من الدراسات التي أوضحت قدرة الدين والأنشطة الدينية على تغيير اتجاهات سلوكيات الأفراد الذين يمارسونها نحو الأفضل، ولعل من أقرب الدراسات المذكورة للدراسة الحالية الدراسات الثلاث التالية:

(١) دراسة بدري (١٩٧٨ م):

قام بدري بدراسته لمعرفة دور الإِسلام في مساعدة مدمني الخمر المسلمين للتخلص من إدمانهم. وتكونت العينة من واحد وثلاثين من السودانيين الذكور الذين يعيشون في المدن الكبرى بالسودان ومتوسط أعمارهم (**٤٧** سنة) وكانوا من كافة فئات وطبقات المجتمع السوداني، وكانوا قبل ذلك إما مدمني خمر أو

كانوا يشربونه بإسراف ثم امتنعوا تماما عن شرب الخمر. وأداة الدراسة كانت استبانة مكونة من عدد من الأسئلة تدور حول الإدمان وأسبابه ومحاولات الإقلاع ونجاحها وفشلها وأسباب ذلك وآثاره، وكيف ترك الإدمان ومن ساعده في ذلك وكيف ينصح المدمنين للتخلص من إدمانهم. وكانت أهم النتائج التي خرجت بها الدراسة أن الدافع الإِسلامي للإقلاع عن الخمر (تغيير الاتجاه) كان أهم الأسباب وأكثرها تكرارًا التي ورد ذكرها في إجابات عينة الدراسة وهذه الدراسة وإن كانت العينة فيها قليلة الأفراد إلا أن نتائجها تؤكد قدرة التعاليم الإِسلامية على تغيير اتجاهات وسلوكيات المسلمين السلبية إلى اتجاهات وسلوكيات إيجابية متى ما عاد هؤلاء المسلمون للالتزام بتعاليم دينهم الحنيف.

(٢) دراسة إيليس Ellis (١٩٨٥ م):

كان الهدف من دراسة إيليس هو التعرف على العلاقة بين التدين والانحراف بما فيه الجريمة وعينة الدراسة عبارة عن **٥٦** بحثا تدور حول هذه العلاقة أجريت معظمها في أمريكا وأوربا. ولاحظ الباحث أن هذه الدراسات استخدمت ستة مقاييس مختلفة للتدين، وثلاثة مقاييس مختلفة لقياس السلوك الإجرامي. وخرجت الدراسة بثلاث أنواع من العلاقات بين التدين والجريمة، وكان أهم هذه الأنواع وأكثرها تكرارًا وتوثيقًا العلاقة بين كثرة التردد على الكنيسة ومعدل الجريمة، بحيث كلما كثر تردد الأفراد على الحضور للكنيسة كلما قل معدلات الجريمة لديهم. وفي هذا دلالة على أن التزام النشاط الديني يحفظ الأفراد من الوقوع في السلوك المنحرف. وكان من ضمن الدراسات التي تعرض لها إيليس دراسة قام بها كل من رودس وريس Reiss and Rhodes وقارنوا فيها بين أفراد من ديانات مختلفة ومعدلات سلوكهم الإجرامي وفيها ظهر أن أدنى معدلات السلوك الإجرامي كانت لدى مجموعة من المسلمين السود، وفي هذا إيضاح لأثر الإِسلام على اتجاهات وسلوكيات هؤلاء المسلمين بحيث كانوا أقل أفراد مجتمعهم ارتكابًا للسلوك الإجرامي.

(٣) دراسة باتسون وباتسون Pattison and Pattison (١٩٨٠م):

قام الباحثان بدراستهما حول الاتجاه الجنسي نحو المثلية أو نحو الجنس الآخر. وكانت عينة الدراسة عبارة عن أحد عشر فردًا من الأمريكيين البيض، ومتوسط أعمارهم **٢٧** سنة. واستخدم الباحثان مقياس كينسي Kinsey وهو كما يقول الباحثان مقياس واسع الانتشار لقياس الاتجاه نحو نفس الجنس (الشذوذ الجنسي) أو نحو الجنس الآخر، كما جمعا معلومات عن أفراد العينة من سجلات مؤسسة دينية التحق بها جميع الأفراد ومن خلال نشاطها الديني تحولوا جميعا من شاذين جنسيا إلى أفراد طبيعيين في سلوك الجنس، بالإضافة إلى قيام الباحثين بإجراء مقابلات فردية مع كافة أفراد العينة. وبعد أن قارن الباحثان بين درجات أفراد العينة على مقياس الدراسة، عندما كانوا شاذين جنسيًّا و لم يلتحقوا بالنشاط الديني، كانت درجاتهم تعكس اتجاهًا قويًّا نحو نفس الجنس، ولكن بعد أن التحقوا بالنشاط الديني لفترة من الزمن، وطبق عليهم المقياس لقياس مدى التغير كانت النتائج تشير إلى تحول الاتجاهات الجنسية لدى أفراد العينة نحو الجنس الآخر. وهذه النتائج تعطي دلالة على قدرة الأنشطة الدينية على تغيير الاتجاهات لدى الأفراد من اتجاهات سلبية غير مرغوب فيها إلى اتجاهات إيجابية مقبولة في المجتمع.

والدراسات المذكورة أعلاه وإن لم تجر على المساجين ولكنها تبين أثر الدين في تغيير الاتجاهات نحو الأفضل لدى الأفراد. وقد ذكر أحد الباحثين المسلمين أن الإسلام لعب دورًا كبيرًا في تغيير اتجاهات الأفراد الذين اعتنقوه، وهم داخل السجن، نحو الأفضل بالنسبة لنظرتهم لنفسهم أو للحياة من حولهم. (id, ١٩٧٨: ٩٢). كما ذكر أحد الأطباء اليابانيين (الذي عرف التوحيد في السجن) أن شخصيته تغيرت بعد الإسلام نحو الأفضل وتكونت لديه اتجاهات إيجابية نحو ربه ونفسه والناس من حوله (El - Ashi, ١٩٧٧: ٩٠).

عينة الدراسة:

نظرًا لكون الدراسة تبحث عمن أسلموا داخل السجن فإن أي سجين يقبل

الاستجابة لتعبئة الاستبانة يصبح فردًا من أفراد العينة، وعلى هذا يمكن أن نسمي عينة الدراسة عينة مقصودة. وقد وزع خمسين استبانة ولم يتمكن الباحث من الحصول إلا على سبع وعشرين استبانة ثلاث منها لم تعبأ، فيصبح بذلك عدد أفراد العينة الذين استجابوا أربعة وعشرين فردًا كلهم من الذكور، كان متوسط عمرهم **٣٣,٨٨** سنة بانحراف معياري قدره (**٦,٨**) .

وأخذ أفراد العينة من أربعة سجون في ولاية نيويورك هي:

١ – سجن جرين هفن للمدد الطويلة وذي الحماية الأمنية العالية (Greenha - .Ven).

٢ – سجن كوكسكي للمدد المتوسطة وذي الحماية الأمنية المتوسطة (.Coxsackie).

٣ – سجن فيشكل ذي الحماية الأمنية المتوسطة (.Fishkill).

٤ – سجن داون ستات ذي الحماية الأمنية العالية (Down .State).

أداة الدراسة:

أداة الدراسة عبارة عن استبانة أعدها الباحث مكونة من تسعة عشر بندًا (انظر الملحق) وركزت على أربعة جوانب:

الجانب الأول (البنود **١** – **٦**) ركز على العمر والعلاقة الزمنية مع السجن.

الجانب الثاني (البنود **٧** – **١٢**) ركز على الدين وعلاقة السجين مع أنشطته.

الجانب الثالث (البنود **١٥** – **١٩**) ركز على مدى التزامه بالعبادات الإِسلامية ومشاعره نحو إسلامه.

الجانب الرابع (البنود **١٣** – **١٤**) ركز على عرض فروض الدراسة على شكل أسئلة مفتوحة، حول نظرة السجين للحياة والذات والناس من حوله قبل الدخول في الإِسلام وبعد الدخول فيه.

النتائج والمناقشة :

سيتم عرض النتائج وفقًا للجوانب الأربعة المذكورة أعلاه.

(١) الجانب الأول :

١ – الاسم: وفيه سجل معظمهم أسماء إسلامية ما عدا أربعة أفراد سجلوا أسماءهم السابقة.

٢ – العمر: كان متوسط العمر لدى أفراد العينة **٣٣,٨٨** سنة بانحراف معياري قدره (**٦,٨**) وأقل الأعمار كان **٢٤** سنة وأكبرها كان **٤٨** سنة. وفي هذه المعلومات بيان أن الأغلبية في متوسط عمرهم وهو سن النضوج والقدرة على موازنة الأمور والبحث عن أفضل الخيارات المعروضة على الإنسان.

٣ – العمر عند دخول السجن: كان متوسط العمر عند دخول السجن لأول مرة **٢١,٧٩** بانحراف معياري قدره (**٥,٧٨**) وعند مقارنة هذا المتوسط بمتوسط العمر عند إجراء الدراسة والذي ورد في البند السابق (**٣٣,٨٨**) يتضح الفرق الكبير بينهما مما يعكس دخول كثير منهم إلى السجن في سن مبكرة (**١٤ – ٢٠** سنة).

٤ – المدة التي قضاها في السجن: كان متوسط المدة التي قضاها الأفراد داخل السجن **٧,٧٣** سنة بانحراف معياري قدره (**٩,٣٣**) وهذا الانحراف يعكس تباينا واضحا في المدة بين أفراد العينة؛ حيث كان أقلهم قضى نصف سنة وأكثرهم قضى عشرين سنة في السجن.

٥ – عدد مرات دخول السجن: كان متوسط عدد المرات لدى أفراد العينة **٦,٣٢** مرة بانحراف معياري مقداره (**١٢,٠٧**) وهذا الانحراف يعكس تباينًا كبيرًا بين أفراد العينة؛ حيث كان أقلهم عددا قد دخل لمرة واحدة وأعلاهم دخل السجن خمسين مرة.

٦ – مدة السجن في كل مرة:

هذا البند معتمد على البند الذي سبقه، وقد كانت كثير من الإجابات فيه غير متكاملة إلا أن أدنى مدة ذكرت كانت ستة أشهر وأعلى مدة ذكرت كانت **٢٠** سنة.

نستخلص من نتائج هذا الجانب أن أفراد العينة من متوسطي العمر والذين دخلوا السجن في سن حوالي العشرين سنة، وقضوا مددا قريبة من عشر سنوات، وعادوا للدخول إلى السجن أكثر من مرة ويلاحظ من البنود السابقة تفاوت وقلة في التجانس بين أفراد العينة قد يرى البعض أنه يضعف الدراسة إلا أن كون العينة مقصودة (كما أشير إلى ذلك في فقرة عينة الدراسة) يرد على مثل هذا الاحتمال.. ومن مجموع الخصائص الواردة في البنود السابقة يتضح مرور هؤلاء الأفراد بخبرات عديدة في التعامل مع النظام والتعايش داخل السجن، وكذلك القدرة على التفكير في الأمور بشكل مقارن، لقضائهم لفترات طويلة نسبيًّا داخل السجن تتيح لهم مثل تلك الخبرات.

(ب) الجانب الثاني :

٧ – الديانة قبل الإسلام: كان غالبية أفراد العينة من المسيحيين (**١٧** فردا) يمثلون **٧٠%** من أفراد العينة وفرد واحد كان يهوديًّا والستة الباقون ذكروا أنهم بدون دين. وهذا يتوافق مع الصورة العامة للمجتمع الأمريكي حيث الأغلبية العظمى من السكان مسيحيون والباقي أقليات مختلفة من يهود ومسلمين ومذاهب أخرى كثيرة يصعب حصرها.

٨ – كيف تعرفت على الإسلام: وقد أوضح ستة عشر فردًا يمثلون نسبة (**٦٦%**) من أفراد العينة أنهم تعرفوا على الإِسلام من أخ مسلم عرفهم به، بينما قال فردان: إنهما عرفا الإِسلام من خلال نشاط أفراد أمة الإِسلام، وقال آخران: إنهما عرفا الإِسلام من خلال والديهما، وقال اثنان من أفراد العينة: إنهما تعرفا على

الإسلام من خلال بعض الحروب والأحداث السياسية التي تجري في العالم، وبقي فردان لم يدليا بأي إجابة وفي هذا دلالة على أثر النشاط الفردي المنظم على سلوكيات الآخرين.

٩ – منذ متى تعرفت على الإسلام: وكان متوسط الفترة الزمنية التي ذكرها أفراد العينة **١٦,٥٥** سنة، وفي هذا دلالة واضحة على أن معظمهم عرف الإسلام منذ فترة ليست بالقصيرة، مما يعني قدم نشاط الدعوة إلى الإسلام داخل السجون الأمريكية التي أجريت فيها هذه الدراسة.

١٠ – هل تعرفت على الإسلام في السجن: وقد أجاب بنعم ثلاثة وعشرون فردًا، ولم يجب بلا أحد من الأفراد وبقي فرد واحد لم يضع أي علامة على نعم أم لا، وهذا قد يكون من باب النسيان.

١١ – هل كان هناك أنشطة إسلامية داخل السجن: أجاب بالإثبات على هذا البند اثنان وعشرون فردًا، وبالنفي فرد واحد. وبقي فرد واحد لم يضع أي علامة. مما يعني أن الأنشطة الإسلامية منتشرة في السجون الأمريكية التي أجريت فيها هذه الدراسة.

١٢ – إذا كان هناك أنشطة فما هي: يمكن جمع الأنشطة التي ذكرها أفراد العينة في خمسة أنشطة هي: الصلوات والدروس والأعياد ورمضان، وأنشطة متنوعة من محاضرات وتعليم وخدمات عامة.

نستخلص من هذا الجانب أن أغلبية أفراد العينة قبل إسلامهم كانوا من المسيحيين، وتعرفوا على الإسلام من إخوة مسلمين أو الوالدين أو من جماعة أمة الإسلام، وأن غالبيتهم تعرفوا على الإسلام منذ فترة ليست بالقصيرة (المتوسط **١٦,٥٥** سنة). وقد كانت هذه المعرفة داخل السجن حيث كان هناك أنشطة

إسلامية داخل السجون تراوحت بين أداء الصلوات وإقامة الأعياد والدروس الدينية وممارسة العبادات الإِسلامية المختلفة.

(ج) الجانب الثالث : تتناول البنود من ١٥ – ١٩، وتظهر إجابات البنود من ١٥ – ١٨ في الجدول رقم (١).

(جدول رقم ١)

إجابات البنود من ١٥ – ١٨

الخيار					نعم	أحيانًا	لا	غير مبين	المجموع	
السؤال	التكرار	النسبة	التكرار	النسبة	التكرار	النسبة	التكرار	النسبة	التكرار	النسبة
الخامس عشر	١٩	%٧٩	٤	%١٧	–	–	١	%٤	٢٤	%١٠٠
السادس عشر	١٦	%٦٧	٧	%٢٩	١	%٤	–	–	٢٤	%١٠٠
السابع عشر										
أ – مع المسلمين	١٥	–	–	–	–	–	–	–	١٥	–
ب – لوحدي	٢٣	–	–	–	–	–	–	–	٢٣	–
الثامن عشر	٢٣	%٩٦	–	–	١	%٤	–	–	٢٤	%١٠٠

* إجابة السؤال السابع عشر على خيارين ويمكن أن يشير المستجيب على كلا الخيارين (انظر الملحق بند ١٧).

١٥ – هل تؤدي واجباتك الدينية: بالنظر في الجدول رقم (**١**) نجد أنه قد أجاب بالإيجاب على هذا البند تسعة عشر فردًا يمثلون نسبة **٧٩** % من أفراد العينة، وأجاب بعبارة أحيانًا أربعة أفراد يمثلون نسبة **١٧** % وبقي فرد واحد لم يعط أي إجابة. وهذا يوضح أن معظم الأفراد ملتزمون بأداء واجباتهم الدينية رغم الظروف التي يعيشون فيها داخل السجون والتي قد لا تتيح للبعض أداء الفروض الدينية كما يجب.

١٦ – هل تؤدي الصلوات الخمس في أوقاتها: بالنظر في الجدول رقم (**١**) نجد أنه قد أجاب بالإثبات تسعة عشر فردًا يمثلون نسبة **٦٧** % من أفراد العينة، وأجاب بالنفي فرد واحد وأجاب بـــ "أحيانا" سبعة أفراد يمثلون نسبة **٢٩** % من أفراد العينة، وهذا يظهر التزام الأفراد بأداء الصلاة في وقتها، وأما الأفراد الذين أجابوا بـــ "أحيانا" فهؤلاء سبب عدم التزامهم هو نظام السجن الذي لا يتيح لهم أداء جميع الصلوات في أوقاتها، كما صرح بذلك للباحث بعض السجناء.

١٧ – هل تؤدي صلواتك اليومية: – مع المسلمين الآخرين – لوحدك، بالنظر في الجدول رقم (**١**) يلاحظ في هذا البند قد يضع الفرد إشارة على الخيارين معًا وذلك أنه يقول: أحيانًا لوحدي وأحيانًا مع المسلمين وقد بلغ عدد الذين قالوا: إنهم يصلون مع المسلمين الآخرين خمسة عشر فردًا، بينما قال واحد وعشرون فردًا: إنهم يصلون لوحدهم.

وهذه الإجابات ينطبق عليها ما قيل في البند السابق، حيث إن نظام بعض السجون لا يتيح للأفراد المسلمين أداء الصلاة جماعة.

١٨ – هل تدعو غير المسلمين للإسلام: بالنظر في الجدول رقم (**١**) نجد أنه قد أجاب بنعم ثلاثة وعشرون فردًا يمثلون نسبة **٩٦%** من أفراد العينة، بينما أجاب بلا فرد واحد.

وهذه الإجابات تعطي دليلاً واضحًا على الإيجابية في سلوك هؤلاء الأفراد بعد إسلامهم، حيث تدل دعوتهم الآخرين للإسلام على حرصهم على إيصال الخير والسعادة التي يعيشونها إلى أولئك الأفراد في مجتمعهم، والتي يعتقدون أنهم بحاجة ماسة إليها [1] .

١٩ – اكتب عن مشاعرك بعد أن أصبحت مسلمًا: نظرًا لأن الإجابة على هذا البند مفتوحة فقد تنوعت الإجابات، ولكن أمكن تجميعها في النقاط الخمس التالية:

١ – أشعر بأن اعتناقي للإسلام أعظم حدث في حياتي كلها.

٢ – الإسلام أعطاني منظورًا جديدًا للحياة لم أعرف مثله من قبل.

٣ – أشعر أنني بحاجة لزيادة علمي ومعرفتي بالإسلام، وهذا سيحدث بعون اللّه تعالى ومساعدته.

٤ – الإسلام هو الطريق الصحيح للحياة، ويجب على المسلمين نقله إلى جميع الناس.

٥ – الرسول – ﷺ – رحمة من اللّه للناس، ويجب اتباعه في كل شيء فهو القدوة لنا جميعًا.

وهذه المشاعر تعكس روحًا إيجابية بناءة تبحث عن الخير والسعادة لنفسها وللناس جميعًا دون تفريق للون أو جنس.

الجانب الرابع :

ويشمل البنود **١٣** ، **١٤** والذي من خلالهما نحاول التأكد من صحة فروض الدراسة. وقد صنفت الإجابات على أنها إما إيجابية وإما سلبية.

١) وقد لاحظ الباحث دعوة السجناء المسلمين زملاءهم غير المسلمين لحضور خطبة وصلاة الجمعة التي تؤدى داخل السجن، فكان غير المسلمين يجلسون في نهاية المكان ويستمعون للخطبة والصلاة، وقد دخل العديد منهم في الإسلام بعد حضوره لهذه الصلوات.

الفرض الأول :

تتغير الاتجاهات السلبية لدى المساجين غير المسلمين نحو الحياة إلى اتجاهات إيجابية بعد اعتناقهم لدين الإِسلام.

جدول رقم (٢)

اتجاهات المساجين نحو الحياة

الفترة			قبل الإِسلام	بعد الإِسلام
الاتجاه	التكرار	النسبة	التكرار	النسبة
إيجابي	٦	٢٥%	٢٠	٨٣,٥%
سلبي	١٥	٦٢,٥%	١	٤%
غير مبين	٣	١٢,٥%	٣	١٢,٥%
المجموع	٢٤	١٠٠%	٢٤	١٠٠%

ومن النظر في الجدول رقم (**٢**) يتبين لنا من خلال من أجابوا على هذا البند، أن عدد الأفراد الذين كانت اتجاهاتهم سلبية نحو الحياة وقبل إسلامهم كانت **١٥** فردًا يمثلون نسبة **٦٢,٥%** من إجمالي العينة وبعد الإِسلام كان عدد الأفراد الذين كانت اتجاهاتهم إيجابية نحو الحياة **٢٠** فردًا يمثلون نسبة **٨٣,٥%** من إجمالي العينة. وهذه النتائج تظهر بجلاء صحة الفرض الأول. ولزيادة التأكد من هذه النتائج استخدم الباحث طريقة إحصائية جديدة تعالج دلالة الفروق بين النسب في العينات الصغيرة

(أقل من **٣٠** فردا) قدمها الدكتور محمد عبد الرحمن عبد الخالق (أستاذ الإحصاء في قسم علم النفس بكلية العلوم الاجتماعية بالرياض) وتعتمد على التعرف على الدلالة الإحصائية بناء على الفرق بين النسب الإحصائية للعينات أو الفرق بين تكرارات العينات [(١)] وبحساب الفرق بين التكرارين في الاتجاه الإيجابي (ويمكن أن يؤخذ الفرق في الاتجاه السلبي ولكن النتيجة ستكون واحدة؛ لأن هذه الطريقة تكون نتيجتها واحدة عند استخدام أي من الاتجاهين) كان احتمال أن يكون الفرق بين الذين لهم اتجاه إيجابي قبل الإسلام وبعد الإسلام هو **١٤** ، وعند الكشف في الجداول الإحصائية الخاصة بحساب احتمالات الفروق بين متغيرين لهما توزيع ثنائي الحدين للعينات الصغيرة، كان احتمال حدوث الفرق المذكور أعلاه أو أكثر منه يساوي صفر تقريبًا، وعلى هذا فإن هذا الفرق يعتبر دالاً إحصائيًّا، ويؤكد صحة الفرض الأول.

وقد وجد أحد الباحثين (مالك، **١٩٨٦ م : ١٢٥٤**) أن السجين الذي يدخل الإسلام يصبح أكثر التزامًا بالنظام وميلاً للمسألة والبعد عن المشاكل، مما دعا سلطات السجون في كثير من المدن الأمريكية إلى الترحيب بالدعاة المسلمين داخل سجونهم لإحداث تغير في سلوك المساجين يؤدي بهم إلى النظر للحياة بصورة إيجابية متعاونة.

والإسلام يدعو المسلم أن يكون اتجاهه نحو الحياة اتجاهًا إيجابيًّا بناءً، يسعى فيها إلى تحقيق مطالبه الجسمية والروحية والاجتماعية قال تعالى: ﴿ وَٱبْتَغِ فِيمَآ ءَاتَىٰكَ ٱللَّهُ ٱلدَّارَ ٱلْآخِرَةَ ۖ وَلَا تَنسَ نَصِيبَكَ مِنَ ٱلدُّنْيَا ۖ وَأَحْسِن كَمَآ أَحْسَنَ ٱللَّهُ إِلَيْكَ ۖ وَلَا تَبْغِ ٱلْفَسَادَ فِى ٱلْأَرْضِ ۖ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلْمُفْسِدِينَ ﴾ [(٢)] .

قال سيد قطب في تفسير هذه الآية: " لقد خلق اللَّه طيبات الحياة ليستمتع بها الناس، وليعملوا في الأرض لتوفيرها وتحصيلها، فتنمو الحياة وتتجدد، وتتحقق خلافة الإنسان في هذه الأرض. ذلك على أن تكون وجهتهم في هذا المتاع هي الآخرة، فلا ينحرفون

---

١) عبد الخالق، محمد عبد الرحمن، دلالة الفروق بين النسب في العينات الصغيرة، بحث غير منشور، الرياض ١٤١١ هــ.

٢) سورة القصص /٧٧.

عن طريقها، ولا يشغلون بالمتاع عن تكاليفها... المال هبة من اللّه وإحسان. فليقابل بالإحسان فيه. إحسان التقبل وإحسان التصرف، والإحسان به إلى الخلق " (قطب، ج **١٩** ، **١٤٠٦ هـ** : **٢٧١١**). كما أورد القرطبي عند تفسيره لهذه الآية مقولة لعبد اللّه بن عمر بن الخطاب رضي الله عنهما تناسب معنى الآية حيث قال: " أحرث لدنياك كأنك تعيش أبدًا، واعمل لآخرتك كأنك تموت غدًا " (القرطبي، ج **١٣** : **٣١٤**). وقد بين اللّه سبحانه وتعالى أن الإنسان المسلم يعمل في هذه الحياة بالصالح من الأعمال فيكون جزاؤه حياة سعيدة متفائلة طيبة ثم يكون الأجر الأكبر في الآخرة دخول الجنة، قال تعالى: ﴿ مَنْ عَمِلَ صَٰلِحًا مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُۥ حَيَوٰةً طَيِّبَةً ۖ وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُم بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ ﴾ [١] .

قال ابن كثير في تفسير هذه الآية: " هذا وعد من اللّه تعالى لمن عمل صالحًا – وهو العمل المتابع لكتاب اللّه تعالى وسنة نبيه، من ذكر أو أنثى من بني آدم، وقلبه مؤمن بالله ورسوله، وأن هذا العمل المأمور به مشروع من عند اللّه – بأن يحييه اللّه حياة طيبة في الدنيا وأن يجزيه بأحسن ما عمله في الدار الآخرة. والحياة الطيبة تشمل وجوه الراحة من أي جهة كانت... وقال علي بن أبي طلحة، عن ابن عباس: إنها: السعادة " (ابن كثير، ج **٤** : **٥٢٠ – ٥٢١**). وفي هذا الحديث يبين رسول اللّه – صلى الله عليه وسلم – أن موقف المسلم من الحياة الدنيا موقف إيجابي يقوم على أنها مزرعة الآخرة، فلا تكون كل همه بل يسعى فيها بالخير والصلاح فإن أصابه خير رضي به وإن لم يحصل على ما يريد صبر واحتسب أجره عند اللّه في الآخرة، فقد روى الإمام ابن ماجه في سننه « **عَنْ زَيْدِ بْنِ ثَابِتٍ رضي الله عنه قَالَ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّه – صلى الله عليه وسلم – يَقُولُ: " مَنْ كَانَتِ الدُّنْيَا هَمَّهُ فَرَّقَ اللَّهُ عَلَيْهِ أَمْرَهُ، وَجَعَلَ فَقْرَهُ بَيْنَ عَيْنَيْهِ، وَلَمْ يَأْتِهِ مِنَ الدُّنْيَا إِلاَّ مَا كُتِبَ لَهُ. وَمَنْ كَانَتِ الآخِرَةُ نِيَّتَهُ جَمَعَ اللَّهُ لَهُ أَمْرَهُ، وَجَعَلَ غِنَاهُ فِي قَلْبِهِ، وَأَتَتْهُ الدُّنْيَا وَهِيَ رَاغِمَةٌ** » [٢] .

الفرض الثاني :

تتغير الاتجاهات السلبية لدى المساجين غير المسلمين نحو ذواتهم إلى اتجاهات إيجابية بعد اعتناقهم لدين الإسلام.

---

١) سورة النحل /٩٧.

٢) (ابن ماجه، ج ٢ : ١٣٧٥).

(جدول رقم ٣)

اتجاهات المساجين نحو ذواهم

الفترة	قبل الإسلام		بعد الإسلام	
الاتجاه	التكرار	النسبة	التكرار	النسبة
إيجابي	٨	%٣٣,٥	٢٠	%٨٣,٥
سلبي	١٣	%٥٤	١	%٤
غير مبين	٣	%١٢,٥	٣	%١٢,٥
المجموع	٢٤	%١٠٠	٢٤	%١٠٠

ومن النظر في الجدول رقم (٣) يتبين لنا من خلال من أجابوا على هذا البند، أن عدد الأفراد الذين كانت اتجاهاتهم سلبية نحو ذواتهم قبل الإسلام كان ١٣ فردا يمثلون نسبة ٥٤% من إجمالي العينة وبعد أن أسلموا أصبح عدد الأفراد الذين أبدوا اتجاهات إيجابية نحو ذواتهم ٢٠ فردًا يمثلون نسبة ٨٣,٥% من إجمالي العينة، وهذه النتائج تظهر بجلاء تحول الاتجاهات من سلبية إلى إيجابية بعد إسلام الأفراد. مما يؤكد صحة الفرض الثاني، وللتأكيد استخدمت الطريقة الإحصائية التي سبق ذكرها في الفرض الأول؛ لمعرفة الدلالة الإحصائية، وكان الفرق بين التكررين هو ١٢ وعند الكشف في الجداول الإحصائية الخاصة بهذه الطريقة كان احتمال حدوث الفرق المذكور أعلاه أو الأكثر منه يساوي واحد من عشرة آلاف (٠,٠٠٠١) تقريبا، وعلى هذا يكون الفرق دالاً إحصائيًا، وتتأكد صحة الفرض الثاني.

وقد دلت الدراسات على أن السجين بعد إسلامه تتغير نظرته لنفسه بحيث يحرص

على أن لا يقع في الجريمة مرة أخرى، فقد وجد الباحثون أن نسبة العود لدى المساجين غير المسلمين في أمريكا ما بين ٣٠ - ٨٠% يعودون مرة أخرى إلى السجن (دافيدوف ١٩٨٣ م: ٧٣٢) بينما ذكر أحد الباحثين أن نسبة العود لدى المساجين المسلمين في أمريكا حوالي ٣% (مالك ١٩٨٦، ج ٣: ١٢٥٤) وهذا الفرق الشاسع بين النسبتين يبين الأثر الكبير الذي ظهر على اتجاهات وسلوكيات المساجين بعد إسلامهم. وقد ذكر الطبيب النفسي الأمريكي هنري لنك أنه طبق ما يقدر بأكثر من ٧٣ ألف اختبار على ما يزيد على عشرة آلاف فرد، وسجل تقريرًا شخصيًّا شاملاً لكل فرد منهم، واستخلص من هذه الاختبارات نتيجة هامة هي أن كل من يعتنق دينا أو يتردد على دار عبادة يتمتع بشخصية أقوى وأفضل ممن لا دين له ولا يزاول أي عبادة (القرضاوي: ١٤٠٥ هـ،: ٥٣٦).

وقد بين اللَّه سبحانه وتعالى للمسلم في كثير من آيات القرآن الكريم كيف يتعامل مع نفسه التي تحوي الاستعداد للخير والشر وعليه أن يمنعها من الشرور والمعاصي ويقودها إلى الخير والطاعات، قال تعالى: ﴿ وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّىٰهَا . فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَىٰهَا ﴾ [1] .

قال الإمام القرطبي في تفسير هذه الآيات: " سوى: بمعنى هيأ. وقال مجاهد: سواها: سوى خلقها وعدلها... وقال الفراء " فألهمها " قال: عرفها طريق الخير وطريق الشر كما قال: ﴿ وَهَدَيْنَٰهُ ٱلنَّجْدَيْنِ ﴾ [2] .

وروى الضحاك عن ابن عباس قال: ألهم المؤمن التقي تقواه، وألهم الفاجر فجوره... « عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ: أَنَّ النَّبِيَّ - ﷺ - كَانَ إِذَا قَرَأَ هَذِهِ الْآيَةَ: ﴿ فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَىٰهَا ﴾ [3] رَفَعَ بِهَا صَوْتَهُ وَقَالَ: " اللَّهُمَّ آتِ نَفْسِي تَقْوَاهَا، أَنْتَ وَلِيُّهَا وَمَوْلَاهَا، وَأَنْتَ خَيْرُ مَنْ زَكَّاهَا " ». (القرطبي، ج ٢٠،: ٧٥ - ٧٦). والله سبحانه وتعالى يرسم للمسلم طريق الصالحات الذي يشعره بالطمأنينة ويحذره من السيئات التي تكون عاقبتها وخيمة قال تعالى:

---

١) سورة الشمس /٧ - ٨.

٢) سورة البلد /١٠.

٣) سورة الشمس /٨.

﴿ مَنْ عَمِلَ صَٰلِحًا فَلِنَفْسِهِۦ ۖ وَمَنْ أَسَآءَ فَعَلَيْهَا ۖ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّكُمْ تُرْجَعُونَ ﴾ [1] .

قال سيد قطب في تفسيرها: " بذلك يتسع صدر المؤمن، ويرتفع شعوره، ويحتمل المساءات الفردية والنزوات الحمقاء من المحجوبين المطموسين في غير ضعف، وفي غير ضيق، فهو أكبر وأفسح وأقوى. وهو حامل مشعل الهدى للمحرومين من النور " (قطب، ج ٥، ١٤٠٥ هـ: ٣٢٢٧). والرسول – ﷺ – يبين للناس جميعا أنه لا يدخل الجنة إلا مسلم، وهكذا تطمئن نفس المسلم إلى هذه البشارة، ويشعر بالسعادة التي لا يشعر بها غيره، فقد روى الإمام مسلم في صحيحه « **عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رضي الله عنه أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ – ﷺ – أَمَرَ بِلاَلاً فَنَادَى فِي النَّاسِ: " إِنَّهُ لاَ يَدْخُلُ الْجَنَّةَ إِلاَّ نَفْسٌ مُسْلِمَةٌ** » [2] وحدد الرسول – ﷺ – للمؤمن ميزانًا يزن به نفسه من خلال الحسنات والسيئات التي يتعاطاها، فقد روى الإمام الترمذي في سننه عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه قال: قال رسول اللَّه – ﷺ –: « **مَنْ سَرَّتْهُ حَسَنَتُهُ وَسَاءَتْهُ سَيِّئَتُهُ فَذَلِكَ الْمُؤْمِنُ** » [3] والمسلم ينظر إلى نفسه نظرة واقعية إيجابية مهما كان الموقف الذي يعيش فيه سواء سراء أو ضراء، فهو يصبر في الضراء فتطمئن نفسه ويشكر في السراء فيسعد فؤاده، كما ورد عن رسول اللَّه – ﷺ – في الحديث الذي رواه الإمام مسلم في صحيحه عن صهيب رضي الله عنه قال: قال رسول اللَّه – ﷺ –: « **عَجَبًا لأَمْرِ الْمُؤْمِنِ، إِنَّ أَمْرَهُ كُلَّهُ خَيْرٌ. وَلَيْسَ ذَاكَ لأَحَدٍ إِلاَّ لِلْمُؤْمِنِ، إِنْ أَصَابَتْهُ سَرَّاءُ شَكَرَ، فَكَانَ خَيْرًا لَهُ، وَإِنْ أَصَابَتْهُ ضَرَّاءُ صَبَرَ، فَكَانَ خَيْرًا لَهُ** » [4] .

الفرض الثالث :

تتغير الاتجاهات السلبية لدى المساجين غير المسلمين نحو الناس من حولهم إلى اتجاهات إيجابية بعد اعتناقهم لدين الإسلام.

---

١) سورة الجاثية /١٥.

٢) (مسلم، ج ١: ١٠٦).

٣) (الترمذي، ج ٤، ١٣٨٢ هـ: ٤٦٦).

٤) (مسلم، ج ٤، ٢٢٩٥).

(جدول رقم ٤)

اتجاهات المساجين نحو الناس من حولهم

الفترة			قبل الإسلام	بعد الإسلام
الاتجاه	التكرار	النسبة	التكرار	النسبة
إيجابي	٥	%٢١	٢٠	%٨٣,٥
سلبي	١٥	%٦٢,٥	–	–
غير مبين	٤	%١٦,٥	٤	%١٦,٥
المجموع	٢٤	%١٠٠	٢٤	%١٠٠

ومن النظر في الجدول رقم (**٤**) يتبين لنا من خلال من أجابوا على هذا البند، أن عدد الأفراد الذين كانت اتجاهاتهم سلبية نحو الناس من حولهم قبل الإِسلام كان **١٥** فردًا يمثلون نسبة **٦٢,٥** % من إجمالي العينة، وبعد أن أسلموا أصبح عدد الأفراد الذين أبدوا اتجاهات إيجابية نحو الناس من حولهم (خصوصًا المسلمين) **٢٠** فردًا يمثلون نسبة **٨٣,٥** % من إجمالي العينة، وهذه النتائج تظهر بجلاء تحول اتجاهات المساجين السلبية نحو الناس من حولهم إلى اتجاهات إيجابية عندما دخلوا في الإِسلام مما يؤكد صحة الفرض الثالث. وللتأكد من هذه النتيجة استخدمت الطريقة الإحصائية التي سبق ذكرها عند الحديث عن اختبار صحة الفرض الأول لمعرفة الدلالة الإحصائية، وكان الفرق بين التكررين (الموجبين) هو **١٥** ، وعند الكشف في الجداول الإحصائية الخاصة بهذه الطريقة كان احتمال حدوث الفرق المذكور أعلاه أو الأكثر منه يساوي صفر تقريبًا، وعلى هذا يكون الفرق دالاً إحصائيًّا وتتأكد صحة الفرض الثالث.

وقد أرشد الإسلام المسلمين إلى التعامل بالحسنى مع الناس جميعًا، فالمسلم له الإخوة والمحبة والإيثار على النفس، وغير المسلم يتعامل معه على أساس أنه إنسان يحتاج إلى من يدله إلى النور والسعادة في الدنيا والآخرة، وقد قال تعالى: ﴿ وَيُؤْثِرُونَ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ ﴾ [1].

كما قال تعالى: ﴿ قُل لِّلَّذِينَ ءَامَنُواْ يَغْفِرُواْ لِلَّذِينَ لَا يَرْجُونَ أَيَّامَ ٱللَّهِ لِيَجْزِىَ قَوْمًۢا بِمَا كَانُواْ يَكْسِبُونَ ﴾ [2] .

قال سيد قطب في تفسير هذه الآية: " يدعو المؤمنين إلى الترفع والاستعلاء وسعة الأفق ورحابة الصدر في مواجهة الضعاف العاجزين الذين لا تتصل قلوبهم بذلك المصدر الثري الغني. كما يدعوهم إلى شيء من العطف على هؤلاء المساكين المحجوبين عن الحقائق المنيرة القوية العظيمة من الذين لا يتطلعون إلى أيام اللّه " (قطب، ج **٥** ، **١٤٠٥ هـ** : **٣٢٢٧**). والرسول الكريم – ﷺ – يدعو المسلم إلى أن يكون لديه اتجاهات إيجابية نحو الناس من حوله بحيث يتفاعل معهم ويجلب لهم الخير ويشارك في مجالات الإنتاج التي تنفعهم كالصناعة وغيرها، ومن لا يستطيع فعل ذلك فعليه أن لا يؤذي أحدًا من الناس بالقول أو العمل، فقد روى الإمام مسلم في صحيحه « **عَنْ أَبِي ذَرٍّ** رضي الله عنه **قَالَ: قُلْتُ: " يَا رَسُولَ اللَّه – ﷺ – أَيُّ الأَعْمَالِ أَفْضَلُ، قَالَ: (الإِيْمَانُ بِاللَّهِ وَالْجِهَادُ فِي سَبِيلِهِ) قَالَ: قُلْتُ: أَيُّ الرِّقَابِ أَفْضَلُ ؟ قَالَ: (أَنْفَسُهَا عِنْدَ أَهْلِهَا وَأَكْثَرُهَا ثَمَنًا) قَالَ: قُلْتُ: فَإِنْ لَمْ أَفْعَلْ قَالَ: (تُعِينُ صَانِعًا أَوْ تَصْنَعُ لأَخْرَقَ) قَالَ: قُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ – ﷺ – أَرَأَيْتَ إِنْ ضَعُفْتُ عَنْ بَعْضِ الْعَمَلِ، قَالَ: (تَكُفُّ شَرَّكَ عَنِ النَّاسِ، فَإِنَّهَا صَدَقَةٌ مِنْكَ عَلَى نَفْسِكَ).** » (مسلم، ج١، ١٣٧٤ هـ: ٨٩).

كما يدعو الرسول – ﷺ – إلى الإحسان والبر والصدقة ومحبة المسلمين عن طريق مفتاح القلوب وهو السلام، فقد « **رَوَى الإِمَامُ الْبُخَارِيُّ فِي صَحِيحِهِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو** رضي الله عنهما **أَنَّ رَجُلاً سَأَلَ النَّبِيَّ – ﷺ –: أَيُّ الإِسلامِ خَيْرٌ ؟ قَالَ: (تُطْعِمُ الطَّعَامَ وَتَقْرَأُ السَّلاَمَ عَلَى مَنْ عَرَفْتَ وَمَنْ لَمْ تَعْرِفْ)** » « **وَعَنْ أَنَسٍ** رضي الله عنه **، عَنِ النَّبِيِّ – ﷺ – قَالَ: (لاَ يُؤْمِنُ أَحَدُكُمْ حَتَّى يُحِبَّ لأَخِيهِ مَا يُحِبُّ لِنَفْسِهِ)** » (الْبُخَارِي،

---

١) سورة الحشر /٩.

٢) سورة الجاثية /١٤.

ج١، ١٩٨١ م: ٩). وذكر الرسول – ﷺ – أمورًا عديدة يؤجر عليها المسلم وكلها سلوكيات إيجابية نافعة للناس الذين يعيش معهم، فقد روى الإمام الترمذي في سننه عن أبي ذر رضي الله عنه قال، قال رسول اللَّه – ﷺ –: « **تَبَسُّمُكَ فِي وَجْهِ أَخِيكَ لَكَ صَدَقَةٌ، وَأَمْرُكَ بِالْمَعْرُوفِ وَنَهْيُكَ عَنِ الْمُنْكَرِ صَدَقَةٌ، وَإِرْشَادُكَ الرَّجُلَ فِي أَرْضِ الضَّلَالِ لَكَ صَدَقَةٌ، وبَصَرُكَ لِلرَّجُلِ الرَّدِيءِ الْبَصَرِ لَكَ صَدَقَةٌ، وَإِمَاطَتُكَ الْحجَرَ وَالشَّوْكَةَ وَالْعَظْمَ عَنِ الطَّرِيقِ لَكَ صَدَقَةٌ، وَإِفْرَاغُكَ مِنْ دَلْوِكَ فِي دَلْوِ أَخِيكَ لَكَ صَدَقَةٌ** » (الترمذي، ج٤، ١٣٨٢ هـ: ٣٤٠).

خلاصة الدراسة :

تعرضت الدراسة الحالية لمحاولة التعرف على التغير الذي يحدث لاتجاهات المساجين غير المسلمين نحو الحياة وذواتهم والناس من حولهم وذلك بعد أن يعتنقوا دين الإسلام، وقد دلت نتائج الدراسة من خلال استعراض الفروض التي سبق التعرض لها، والتي تؤكد تحول الاتجاهات السلبية إلى اتجاهات إيجابية بعد دخول الأفراد في دين الإسلام. وقد ثبت صحة فروض الدراسة الثلاثة جميعها، وهذا يدل على أن الإسلام هو الدين الذي يحتاجه الناس جميعًا ليصلحوا به أحوالهم واتجاهاتهم نحو أنفسهم والناس من حولهم ويعطوا الحياة الآخرة حقها، ولا ينسوا نصيبهم من الحياة الدنيا.

التوصيات:

من خلال النتائج التي سبق استعراضها يطرح الباحث التوصيات التالية:

(١) وجوب تدعيم الجانب الديني لدي المساجين مما يساعد على وجود اتجاهات إيجابية لديهم نحو أنفسهم والناس من حولهم.

(٢) الاهتمام بعرض الإسلام لغير المسلمين الموجودين داخل السجون في البلاد الإسلامية، مما يفتح المجال لهؤلاء الأفراد لرؤية الحياة والنفس بمنظار جديد يساعدهم على تجاوز كثير مما يعانون منه كفقدان الجانب الروحي أو ضعفه.

(٣) توفير الدعاة للمساجين مما يساعده على فهم الدين بشكل صحيح والاستفادة من معطياته على أسس سليمة.

(٤) الحذر من تسلل الدعوات المشبوهة إلى المساجين داخل سجونهم من خلال بعض الجماعات المنحرفة، والحرص على إيصال الدين الصحيح لهؤلاء المحتاجين إليه.

(٥) إيجاد برامج منظمة تشرف عليها جهات مسئولة من الدولة بحيث تنسق هذه البرامج مع الجهات المهتمة بهذه المجالات.

المصادر العربية

١ – البخاري، محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، ثمانية أجزاء، المكتبة الإِسلامية، إستانبول، **١٩٨١ م** .

٢ – بدري، مالك، دور الإِسلام النفسي والروحي في مساعدة من يدمنون الخمر من المسلمين، ندوة علم النفس والإِسلام، الرياض، جامعة الرياض، **١٩٧٨ م** .

٣ – الترمذي، محمد بن عيسى، سنن الترمذي، خمسة أجزاء، الطبعة الثانية، القاهرة، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر **١٣٩٨ هـ** .

٤ – جلال، سعد، المرجع في علم النفس، القاهرة، دار الفكر العربي، **١٩٨٣ م** .

٥ – دافيدوف، مدخل علم النفس، الطبعة الثانية، ترجمة سيد الطواب، محمود عمر، نجيب عزام، الرياض، دار المريخ، **١٩٨٣ م** .

٦ – فيليبس، بلال، الفرق الباطنية المعاصرة في الولايات المتحدة الأمريكية، الرياض، رسالة ماجستير غير منشورة مقدمة لكلية التربية، جامعة الملك سعود، **١٤٠٥ هـ** .

٧ – القرضاوي، يوسف، الإيمان والحياة، الطبعة الحادية عشرة، بيروت، مؤسسة الرسالة، **١٤٠٥ هـ** .

٨ – القرطبي، محمد الأنصاري، الجامع لأحكام القرآن، اثنان وعشرون جزءًا، الطبعة الأولى، بيروت، دار الفكر، **١٤٠٧ هـ** .

٩ – قطب، سيد، في ظلال القرآن، ستة مجلدات، الطبعة الثانية عشرة، جدة، دار العلم للطباعة والنشر، **١٤٠٦ هـ** .

١٠ – الكتاني، علي، المسلمون في أوروبا وأمريكا، بدون مكان، دار إدريس للتأليف والترجمة والنشر، **١٩٧٤ م** .

١١ – ابن كثير، إسماعيل، تفسير القرآن العظيم، تحقيق عبد العزيز غنيم، ومحمد أحمد عاشور، ومحمد إبراهيم البنا، ثمانية مجلدات، القاهرة، الشعب، بدون تاريخ.

١٢ – ابن ماجه، محمد بن يزيد، سنن ابن ماجه، جزءان، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، القاهرة، دار الحديث، بدون تاريخ.

١٣ – مالك، أفتاب، استراتيجيات الدعوة الإسلامية في أمريكا الشمالية، بحث ضمن أبحاث مؤتمر الأقليات المسلمة في العالم، ظروفها المعاصرة، آلامها وآمالها، الرياض، الندوة العالمية للشباب الإسلامي، **١٩٨٦ م** .

١٤ – مسلم، مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، خمسة أجزاء، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، إستانبول، المكتبة الإسلامية للطباعة والنشر والتوزيع، بدون تاريخ.

١٥ – المسلمون، جريدة المسلمون الدولية، العدد **٢١٨** ، رمضان **١٤٠٩ هـ** ، ص **٢** .

١٦ – الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب المعاصرة، الرياض، الندوة العالمية للشباب الإسلامي، **١٩٨٨ م** .

١٧ – النسائي، أحمد بن شعيب، سنن النسائي بشرح الحافظ جلال الدين السيوطي وحاشية الإمام السندي، ثمانية أجزاء، القاهرة، دار الحديث، بدون تاريخ.

١٨ – نمر، كمال، أضواء على أحوال خير أمة أخرجت للناس، في الولايات المتحدة الأمريكية، الطبعة الأولى، بيروت، دار البشائر الإسلامية، **١٤٠٧ هـ** .

المصادر الأجنبية:

Ansari, Z.and Muhammad, I .

The Making of A" Black Muslim" der ,(١٩٦١ – ١٩٣٣) Islamic Social Sciences. Vol ,٢ No.٢. Dec.١٩٨٥.

EI - Ashi, A .

Why We Embrace Islam. Book one. First ed., A FA rary. .١٩٧٧

Eliis ,

Religiosity and Criminality Evidence and Explanations of Complex Relationship. Sociological Perspectives, Vol.٢٨, No.٤, Oct, .١٩٨٥

aley, A. The Autobiography of Malcolm X. N.Y., Ballantine. .١٩٧٣

amid, R .

The Impact of Islam on the Psycho – Spiritually uprooted Afro – American. Proceeding of Sixth Annual Conference, July .١٩٧٧ ،٤ – ١ Indianapolis: Association of Muslim Social Scientists. pp. .١٩٧٨ .٩٣ – ٩٢

incoln, C .

Race Religion and the Continuing American Dilemma.٢ nd ed. N.Y. l and Wang. .١٩٨٦

Marsh, C .

from Black Muslims to Muslims: The Transition from Separatism to Islam١٩٣٠ .١٩٨٠ – Metuchen: The Scarecrow Press, Inc. .١٩٨٤

Mufassir, S .

Islam's Impact in America. Al - Jihadul Akbar. Nov. .١٩٧٤ p.١٢.

Pattison, E. and Pattison, M .

"Ex – Gays": Religiously Mediated Chance in osexuals, American Journal Psychiatry, Vol.١٣٧, No.١٢. Dec.١٩٨٠.

Sertima, V .

They Came Before Columbus. N.Y. Random se. .١٩٧٦

(١) Name:

(٢)Age:

(٣)old were you when first entered the prison

(٤)much time did you spend in prison

(٥)many times were you imprisoned

(٦)much time did you spend in prison every time

(٧)What was your religion before Islam

(٨)did you know about Islam

(٩)When was the first time you knew about Islam

(١٠)Did you know about Islam in prison

(١١)Were there Islamic activities in prison () yes () no.

(١٢)If yes, what kind

(١٣)Before you became a Muslim, how did you look to the following: A. e

١-

٢-

٣-

٤-

B. Yourself

١-

٢-

٣-

٤-

C. People around you

١-

٢-

٣-

٤-

(١٤)Now, how do you look to the following:

a. e

١-

٢-

٣-

٤-

b. Yourself

١-

٢-

٣-

٤-

C. People around you

١-

٢-

٣-

٤-

(١٥) Do you do your Islamic obligations

(١٦)Do you perform your five daily prayers at their fixed times

(١٧)Do you do your daily prayers () with other Muslims () by yourself.

(١٨)Do you call non – Muslims to Islam

(١٩)Write your feelings about your being a Muslim.

دلالة النصوص الهامشية
في المخطوطات المتداولة في منطقة
نجد في القرن الثالث عشر الهجري

للدكتور

يحيى محمود ساعاتي

الأستاذ المشارك في قسم المكتبات والمعلومات

في كلية العلوم الاجتماعية بالرياض

جامعة الإِمام محمد بن سعود الإِسلامية

مقدمة

تعتبر دراسة الاتجاهات الموضوعية للمخطوطات وكذلك دراسة النصوص المثبتة عليها والتي لا ترتبط عادة بمحتواها الفكري وسيلة رئيسية تسهم في الكشف عن الأطر التي تتشكل منها بنية المجتمعات وهي في هذا الصدد لا تختلف عن الوثائق الأحادية في أهميتها الاستنادية.

الملاحظة السالبة:

إن العناية بدراسة المخطوطات من هاتين الزاويتين لا تزال مهملة في ضوء التركيز على المحتوى العلمي للمخطوط والرغبة في تحقيقه ونشره.

إذ من المؤكد أن التراث المخطوط في وسط الجزيرة العربية في أزمنتها المختلفة تشكل رصيدا استناديا واسعا لتقصي الأوضاع الثقافية والاجتماعية والفنية، التي لا تتصل بالمحتوى العلمي، والتي يمكن لها أن تسهم في تصحيح الأفكار والطروحات التي جاءت في أعمال عربية تجاوزت المنطقة اعتقادا من أصحابها بأنها لا تملك البنى المناظرة لتلك التي وجدت في أجزاء من العالم العربي والتي توافر المؤرخون على دراستها اعتمادا على الوثائق والمدونات التاريخية المتسلسلة.

ومن هنا فإن العمل على الوصول إلى تلك المعلومات يحتاج إلى متابعة دقيقة للمخطوطات المحفوظة في المكتبات الرسمية، إضافة إلى بذل الجهد من أجل الوصول إلى المجهول منها والذي لا يزال حبيسا في مدن وقرى المنطقة الوسطى من المملكة العربية السعودية، ومثل هذا التوجه سوف يعين على إعادة تكوين رؤية واقعية تمهد الطريق للراغبين في تجاوز الطروحات التكرارية التي يستند بعضها على الآخر في سلسلة تكاد تكون ثابتة في البث والتلقي.

وإذا كانت المخطوطات المحفوظة في المكتبات الرسمية متاحة للراغبين في الاستفادة من هذا الرصيد الاستنادي، فإن المجهول منها يحتاج إلى توافر القناعة لدى أسر وأفراد لا تزال في حوزتهم مجموعات مهمة منها يحافظون على استمراريتها غذاء للأرضة والرطوبة والتلف والبلى، وإن وجد من يحافظ على سلامتها وحمايتها من تلك العوامل، فإنه يبخل عليها أن تصافح أعين راغبة متشوقة إلى اكتناه دواخلها لكشف مسارات جديدة يعين السير على أرضيتها الحافلة بثراء وفيض من المعلومات، على تقديم طروحات مؤصلة تساعد على درس البنى الثقافية والاجتماعية والفنية للفترات (المجهلة).

ورغبة في توضيح جانب من هذه القضية فإن دراستنا هذه سوف تتركز على متابعة عناوين مخطوطات ونصوص مدونة على بعضها، تنتمي من حيث تملكها أو وقفها أو نسخها إلى منطقة نجد في القرن الثالث عشر الهجري، وسيكون منهج الدراسة التعرض لموضوعات المخطوطات ومعالجة دلالات نصية لا علاقة لها بالمحتوى الفكري للمخطوطات المثبتة عليها، توفر لنا مادة استنادية خارجة عن النص تلقي خيوطا من النور على أمور ثقافية واجتماعية وفنية عن المنطقة المدروسة.

وسوف تتركز الدراسة على الفعل دون الفاعل؛ لأنها تحاول الخلوص برؤية عن ظواهر ثقافية واجتماعية وفنية كانت تسود المجتمع، وبالتالي فلن نعرف بأصحاب الفعل إلا في إطار الناتج الذي يمثل الظاهرة التي نعدها دلالة توثيقية تسند هدف الدراسة وهو الفعل الثقافي والاجتماعي والفني في منطقة نجد في القرن الثالث عشر الهجري.

الفعل القرائي : هو ذلك الجانب الذي يكشف نمطية التلقي في الفترة المدروسة، ويحدد نوعية الموضوعات التي كانت تحظى بالقبول الأساسي في الفعل التعليمي والثقافي ، وتبين لنا اتجاهات القراءة التي كانت تشيع بين طلاب العلم.

والحكم المبدئي اعتمادا على المعروف والمحفوظ من المخطوطات المنسوخة

أو المتداولة في المنطقة خلال الفترة المدروسة، يدفع إلى تحديد ملامح الفعل القرائي بأنه كان محصورا في إطار الموضوعات الدينية، وأن بنية الثقافة كانت تقوم على دراسة كتب الفقه الحنبلي والعقيدة، وأن المؤلفات التي كان يجري تداولها بكثرة هي أعمال ابن تيمية وابن القيم وابن رجب، وفقهاء الحنابلة في مختلف العصور والمناطق الإسلامية، وأن مؤلفات مؤسس الحركة السلفية الإصلاحية محمد بن عبد الوهاب وبعض أفراد أسرته وتلامذته كانت الأكثر استقطابا لهذا الفعل وهو فعل طبيعي يتفق مع حاجة المجتمع في تلك الفترة إلى متابعة ترسيخ الفكر السلفي ومواصلة مسيرته.

غير أن الحكم النهائي يظل مبدئيا حتى يتم التوصل إلى حصر شامل لمفردات الفعل القرائي في ذلك العصر بصفة شاملة، وإن كنا نجد من خلال النماذج القليلة التي أمكن الوقوف عليها، أن ذلك الفعل قد امتد ليشمل تداول أعمال في المنطق والعلوم والتاريخ والأدب، تساند توثيق دلالته جملة من المخطوطات التي نسخت في المنطقة على يد بعض أبنائها من بينها نسخة من كتاب شرح ايساغوجي المسمى بالمطلع في المنطق لزكريا الأنصاري، بخط إبراهيم بن عبد الرحمن بن طوق النجدي الحنبلي في حدود سنة ١٢٩١ [١] وورقة في صناعة الأحبار بخط إبراهيم بن طوق أيضًا، ونسخة من ديوان أبي تمام كتب عام ١٢٨١ [٢] وكانت في ملك عبد اللّه بن فيصل بن تركي ثم وقف فيما بعد على يد عبد العزيز بن صالح بن مرشد [٣] والجزء السادس من تاريخ الإسلام للذهبي بخط سليمان بن عبد اللّه بن محمد بن عبد الوهاب في سنة ١٢٢٠ [٤] وسمط النجوم العوالي لعبد الملك العصامي المكي بخط عبد العزيز بن عبد اللّه بن سويلم في سنة ١٢٦٥ [٥] .

---

١) من مجموعة أهداها الأستاذ إبراهيم الطوق رئيس الغرفة التجارية الصناعية بمدينة الرياض إلى مكتبة الملك فهد الوطنية.

٢) ضمن المجموعة السابقة.

٣) من مجموعة مكتبة الأمير عبد اللّه بن عبد الرحمن آل سعود رحمه اللّه المهداة إلى مكتبة جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية.

٤) ضمن المجموعة السابقة.

٥) ضمن المجموعة السابقة.

الفعل الاجتماعي : وهو ذلك الفعل المنصب على إسهامات فردية تبرز ملامح حياة المجتمع، وتثبت حقائق عن نمطية مشاركة بعض أفراده في تشكيل بنيته، كما أنه يوفر معلومات عن بعض شخصياته توضح أمورا كانت قائمة أو تعمل على تعميم توجهاتها الفعلية، وتتناثر نماذج هذا الفعل في نصوص الوقفيات والتملك وتحديد ميلاد أو وفاة علم من الأعلام.

فنصوص الوقف تقدم لنا معلومات مهمة عن إسهام بعض أبناء المنطقة خلال الفترة المدروسة في العمل على توفير أوعية العلم للدارسين والطلبة، رغبة في الثواب واحتسابا للأجر أولاً، وشعورا منهم بضرورة إتاحة العمل الموقوف بين أيدي قطاع عريض من المحتاجين إليه الذين لم تكن ظروفهم الاقتصادية تمكنهم من الحصول عليه للاستفادة منه في دروسهم وتحصيلهم.

وللوهلة الأولى يشعر المرء بندرة نماذج وقف الكتب في منطقة نجد، غير أنه لا يلبث أن يتراجع حين يقابل بزخم منها مدونة على بعض المخطوطات المحفوظة في مكتبات رسمية بمدينة الرياض وحدها، تحوي ثراء في المعلومات تبرز علائق اجتماعية وثقافية وتاريخية قد يكون في بعضها ما يصوب رأيا سابقا.

فمن بين الظواهر المهمة اللافتة للانتباه في نصوص الوقف ما نجده من إسهام للمرأة في هذا المجال العلمي وحرصها على المشاركة في توفير أوعيته لطلبة العلم.

ونستدل على ذلك من مجموعة وقفيات مسجلة على مخطوطات محفوظة في مكتبة الرياض السعودية التابعة للرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد، وتعد نورة بنت الإمام فيصل بن تركي آل سعود أكثرهن مشاركة في هذا الميدان.

فمما وقفته نسخة من كتاب الهجرتين وباب السعادتين لابن قيم الجوزية [1] وقد

---

١) محفوظ بمكتبة الرياض السعودية التابعة للرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد برقم ٨١/٤٥٤.

جاء نص الوقفية على النحو التالي: " بسم الله الرحمن الرحيم : يعلم الناظر إليه والواقف عليه أن هذا الكتاب أوقفته لرجاء الأجر والثواب نورة بنت الإمام فيصل بن تركي على طلبة العلم من المسلمين لا يمنع منه المنتفع أعظم اللَّه لها الأجر في ذلك وتقبله و صلى الله على محمد وعلى آله وصحبه وسلم – ١٩ جا سنة ١٢٧٦ هـ ".

كما وقفت نسخة من كتاب الأدب المفرد للإمام البخاري [١] وجاء نص الوقفية كما يلي: " بسم الله الرحمن الرحيم : يعلم من يراه أن نورة بنت الإمام فيصل بن تركي حفظها اللَّه تعالى أوقفت هذا الكتاب المبارك لوجه اللَّه تعالى أوقفته طلبا للثواب من رب الأرباب وعملا بحديث: « إِذَا مَاتَ ابْنُ آدَمَ انْقَطَعَ عَمَلُهُ إِلاَّ مِنْ ثَلاَثٍ صَدَقَةٍ جَارِيَةٍ أَوْ عِلْمٍ يُنْتَفَعُ بِهِ أَوْ وَلَدٍ صَالِحٍ يَدْعُو لَهُ » . ﴿ فَمَنۢ بَدَّلَهُۥ بَعۡدَمَا سَمِعَهُۥ فَإِنَّمَآ إِثۡمُهُۥ عَلَى ٱلَّذِينَ يُبَدِّلُونَهُۥٓۚ إِنَّ ٱللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴾ [٢] و صلى الله على محمد وعلى آله وصحبه وسلم سنة ١٢٧٨ هـ ".

كما وقفت نسخة من صحيح البخاري [٣] ودون نص الوقفية عليها كما يلي: " بسم الله الرحمن الرحيم : لقد أوقفت وحبست نورة بنت الإمام فيصل هذا الكتاب على العبد الفقير إلى ربه حمد بن عبد العزيز بن محمد بن عبد العزيز (وفقه اللَّه) سنة ١٢٧٧ هـ و صلى الله على محمد .... ".

وشاركت الجوهرة بنت تركي بن عبد اللَّه بوقف كتب منها نسخة من كتاب، العلو للعلي الغفار في إيضاح صحيح الأخبار للذهبي [٤] ونص وقفها هو: " يعلم من يراه بأن الجوهرة بنت تركي بن عبد اللَّه آل سعود وقفت هذا الكتاب طلبا للثواب من رب الأرباب لا يباع ولا يرهن ﴿ فَمَنۢ بَدَّلَهُۥ بَعۡدَمَا سَمِعَهُۥ فَإِنَّمَآ إِثۡمُهُۥ عَلَى ٱلَّذِينَ يُبَدِّلُونَهُۥٓۚ إِنَّ ٱللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴾ [٥] و صلى الله على محمد ١/٢٩ سنة ١٢٨٢ هـ ".

---

١) مكتبة الرياض السعودية برقم ٨٦/٣٨٧.

٢) سورة البقرة /١٨١.

٣) مكتبة الرياض السعودية برقم ٨٦/٣١٥.

٤) مكتبة الرياض السعودية برقم ٨٦/٢٦٧.

٥) سورة البقرة /١٨١.

كما وقفت نسخة من كتاب رفع الملام عن الأئمة الأعلام لابن تيمية [1] وورد نص الوقفية على النحو التالي: " هذا ما وقفت الجوهرة بنت الإمام تركي لوجه اللَّه ترجو بذلك ثواب اللَّه ".

ومنهن أيضًا منيرة بنت مشاري التي وقفت نسخة من كتاب تطهير الاعتقاد عن أدران الإلحاد للصنعاني [2] وورد نص وقفيتها كما يلي: " يعلم الناظر إليه أن حسين بن نفيسة شهد عندي بأن منيرة بنت مشاري أقرت بإنفاذ وقفية هذا الكتاب الشريف على يد ابنها محمد بن فيصل ليكون معلوما عند من نظر إليه كتب شهادته عنها عبد العزيز بن صالح بن مرشد و **صلى الله على محمد** وصحبه وسلم سنة ١٢٨٦هـ ".

ومنهن أيضًا دليل بنت طلال التي وقفت نسخة من تفسير سورة الإخلاص لابن تيمية [3] وكان نص وقفيتها على النحو التالي: " قد أوقفت وحبست هذا الكتاب دليل بنت طلال لوجه اللَّه الكريم لا يباع ولا يرهن ولا يوهب ﴿ فَمَنۢ بَدَّلَهُۥ بَعۡدَمَا سَمِعَهُۥ فَإِنَّمَآ إِثۡمُهُۥ عَلَى ٱلَّذِينَ يُبَدِّلُونَهُۥٓۚ إِنَّ ٱللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٞ ﴾ [4] و **صلى الله على محمد** ".

ومن أقدم النصوص المتعلقة بإسهام المرأة في وقف الكتب النص التالي: [5] " *بسم الله الرحمن الرحيم* : وقفت وحبست المرأة الصالحة التقية المكرمة أم الشيخ علي بن عشري هذا الكتاب على علماء الحنابلة وجعلت الناظر على ذلك عبد اللَّه بن حمد إلاّ إن عاش الشيخ علي بن صالح فهو أحق به، حرر سنة ١٢٤٧ في جمادى الأولى، كتبه وشهد به عبد اللَّه بن حمد ".

وجملة هذه النصوص تدفع إلى الاعتقاد بأن موقف المجتمع من المرأة في تلك الفترة كان موقفًا إيجابيًّا فيه تقدير لها، وأن المرأة كانت تشعر بمعاناة مجتمعها

---

١) مكتبة الرياض السعودية برقم ٨٦/٢٩١.

٢) مكتبة الرياض السعودية برقم ٨٦/٢٩٥.

٣) مكتبة الرياض السعودية برقم ٨٦/٤١٥.

٤) سورة البقرة /١٨١.

٥) مكتبة الرياض السعودية برقم ٨٦/٣٠٤.

المحيط بها، فهي بالتالي تسهم في التغلب على بعض تلك المعاناة من خلال مشاركات خيرية تقوم بها، وقد وفرت لنا نصوص وقفيات الكتب جانبًا من مشاركتها تلك.

وتوفر مجموعة من نصوص التملك والوقف المثبتة على نسخة مخطوطة من الجزء الثاني من شرح الخرقي لأبي عبد اللّٰه شمس الدين محمد الزركشي [1] كتب عام ٨٧٩ هجرية، معلومات مهمة تتعلق بجمع الكتب والإسهام في وقفها على طلبة العلم.

فالنصوص الكثيرة المثبتة على صفحة العنوان تدل على أنها نسخة شامية في الأصل ثم انتقلت فيما بعد إلى ملاك من شرق ووسط الجزيرة العربية ولا نستطيع تحديد فترة انتقالها بشكل قطعي، وإن كان المرجح أن ذلك في منتصف القرن الثالث عشر الهجري.

والاستنادات التي نستخلص منها دلالات الانتماء بعد انتقال النسخة إلى الجزيرة العربية، تتوزع على ثلاث صفحات، أقدمها نص تملك دوّن على صفحة العنوان، مضمونة: " من ما منّ به الغفور على عبده عثمان بن عبد العزيز بن منصور الناصري التميمي الحنبلي عفا اللّٰه عنه "، وتكرر إثبات تملك النسخة من قبل عثمان الناصري على الصفحة الثانية من الورقة الأولى التي جاءت قبل صفحة العنوان، وهي ورقة أحدث عهدا من بقية أوراق المخطوط، وقد ورد نص الملكية في نهاية فهرس المحتويات الذي وضعه المالك الناصري، وكان على النحو التالي:

" كتاب أمهات الأولاد وهو خاتمة الكتاب وهو في ملك الفقير إلى ربه الغفور عثمان بن عبد العزيز بن منصور الناصري العمروي التميمي الحنبلي عفا اللّٰه عنه وعن مشايخه والمسلمين والمسلمات وصلى اللّٰه على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم ".

---

١) من مجموعة الطوق المهداة إلى مكتبة الملك فهد الوطنية.

كما أننا نجد مجموعة نصوص أخرى على تلك الورقة الأولى المضافة، منها نص ملكية ورد على الصفحة الأولى منها على النحو التالي:

" تملكه من فضل ربه عبد العزيز بن صالح مرشد بالشراء الشرعي " [1] .

ويبدو أن النسخة انتقلت بعد ذلك إلى حوزة محمد بن حسن الباهلي ويؤيد ذلك نص الملكية التالي:

" ثم انتقلت إلى حوزة الفقير إلى مولاه محمد بن حسن الباهلي " وقد أثبت النص على الصفحة الأولى من الورقة الأولى.

أما أهم النصوص قيمة من حيث توفير الاستناد الموضح لجوانب اجتماعية، فهو نص وقفية يتضمن ثراء في المعلومات الكاشفة التي تستحق الدرس والتحليل.

ونثبت فيما يأتي نصها الذي كتب على الصفحة الأولى من الورقة الأولى أيضًا:

" الحمد لله سبحانه و *صلى الله على محمد* وآله: يعلم الواقف عليه والناظر إليه أن هذا الكتاب وقف حُبس لمحمد بن الحسن الباهلي *رحمه الله تعالى* رحمة الأبرار ووقاه عذاب النار لا يمنع من أراد الانتفاع به ولا يعار أكثر من مدة أربعة أشهر والنظر على ذلك للمكرم عيسى بن عبد اللّه بن عكاس ولإبراهيم بن عبد الرحمن بن طوق ﴿ فَمَنۢ بَدَّلَهُۥ بَعۡدَمَا سَمِعَهُۥ فَإِنَّمَآ إِثۡمُهُۥ عَلَى ٱلَّذِينَ يُبَدِّلُونَهُۥٓۚ إِنَّ ٱللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٞ ﴾ [2] و *صلى الله على محمد* وآله وسلم سنة ١٢٩٤ هـــ ". ويبين لنا النص جملة أمور هي:

١) أن الباهلي الذي اشترى هذا الكتاب في حياته – كما يدل على ذلك نص الملكية المشار إليه سابقا – أوصى بوقفه مع كتب أخرى كانت في ملكه، ويبدو لنا أن الباهلي كان إنسانا يملك حسا اجتماعيا، ورغبة في الإسهام في العمل الخيري لمساعدة طلبة العلم، فكان أن دفعه ذلك إلى وقف كتبه عليهم.

٢) يجيز نص الوقفية صراحة إعارة هذا الكتاب لمن أراد الانتفاع به دون تحديد، وقد تجاوز الواقف بهذا النص قصر بعض الواقفين الاستفادة من الكتب الموقوفة على أبنائهم وأسرهم دون غيرهم.

---

١) يتردد اسم ابن مرشد ضمن نصوص تملك ووقفيات مدونة على مخطوطات أخرى محفوظة في مكتبة الرياض السعودية ومكتبة الملك فهد الوطنية مما يدل على أنه كان من المهتمين بجمع الكتب.

٢) سورة البقرة /١٨١.

٣) أن الواقف كان كريما عارفا بحاجة طلبة العلم عندما جعل فترة إعارته لمن يرغب الاطلاع عليه لمدة أربعة أشهر، وهي فترة طويلة تمكن طالب العلم من قراءته ونسخه إن رغب في ذلك.

٤) عمل الواقف الباهلي على تنظيم تداول الكتاب والانتفاع به عندما عهد إلى عالمين معروفين في تلك الفترة هما: عيسى بن عكاس وإبراهيم بن طوق ليتوليا النظارة على تنفيذ شرط الواقف، ويبدو لنا أن أحد الناظرين وهو ابن طوق كان له دور في صياغة نص الوقفية على الشكل الذي جاءت عليه خاصة فيما يتعلق بذلك التسامح في مسألة الإعارة، فقد وقفنا على ورقة يبدو أنها من ديوان لعبد الرحمن بن طوق والد إبراهيم [١] يقول فيها:

علـــى الأخ تـــسليم أرق مـــن الـــصبا	**إذا مـــا ســـرى وهنـــا ســـمير فأطربـــا**
مـــشـــرفك الأســـنى قرأنـــا ســـطوره	**فواعجبـــا هـــذا مـــن الـــسحر أعجبـــا**
بـــسلك خطـــاب جـــواهر قـــد نظمتـــه	**كـــأن أبقراطـــا نقـــاه ورتبـــا**
فـــأهلا وســـهلا أنـــت أول محـــسن	**إذا شـــئت منـــا مقـــصدا لـــك مرحبـــا**
وفاقـــا لمـــا ترضـــاه أنـــي مخـــالف	**لمـــن ذم مـــن عـــار الكتـــب وأطنبـــا**
فـــلا ترضـــى إلا غيـــر تطويـــل مكثهـــا	**فمنـــك اســـتفدنا فـــي الأمـــور التأدبـــا**

وكما ورد في بداية القصيدة فقد كانت ردا على خطاب جاءه من بعض أصحابه، يسأله فيه استعارة كتاب ويتعهد فيه أن لا يعود إلى سوء الأدب مرة أخرى كما فعل أول مرة، والمؤكد أن ابنه إبراهيم قد تأثر بسلوكه المؤيد والمتسامح في إعارة الكتب.

---

١) ضمن مجموعة الطوق المهداة إلى مكتبة الملك فهد الوطنية.

ونستدل من بعض نصوص التملك على أن شراء الكتب وتملكها كان يتم في محضر شهود، ويتم إثبات ما يتعلق بالشراء أو التملك على صفحة العنوان، ويوضح لنا ذلك نص التملك المثبت على نسخة من كتاب الجواب الشافي لمن سأل عن الدواء الشافي لابن قيم الجوزية [1] حيث ورد النص على النحو التالي:

" انتقل بالشراء الشرعي إلى ملك الفقير إلى اللّه علي بن مناع وذلك بحضرة الشيخ رشيد بن عوين وإبراهيم بن عبد الملك، و صلى الله على محمد وآله وصحبه وسلم سنة ١٢٩٣ هـ".

كما نستدل من بعض المخطوطات على أن هناك من يقوم بنسخ الكتب، ثم يوقفها على طلبة العلم، كما فعل راشد بن عبد اللّه العتري الذي كتب بخط يده نسخة من كتاب عدة الصابرين وذخيرة الشاكرين لابن قيم الجوزية في عام ١٢٩٩ هجرية [2] ويدل نص الوقفية على أن الناسخ العتري قد أوصى في حياته بوقف هذا الكتاب، وأن ذلك قد تم بعد وفاته كما يتضح في نص الوقفية وهو:

" يعلم من يراه بأن راشد بن عبد اللّه العتري رحمه الله تعالى وعفا عنه قد وقف وحبس هذا الكتاب المستطاب المبارك لوجه اللّه تعالى راج بذلك ثواب اللّه وكرمه. فمن بدله بعدما سمعه فإنما إثمه على الذين يبدلونه والله سميع عليم. وذلك في ١٦ رأ / ١٣٠٧ هجرية ".

ومن النصوص التاريخية ذات الصبغة الاجتماعية تحديد سني ميلاد بعض الأفراد، وقد وقفنا على ورقة تضم معلومات مختلفة، من بينها نصان عن ميلاد ووفاة عبد اللّه أبابطين، النص الأول يحدد تاريخ ميلاد فيقول:

" ولد عبد اللّه بن عبد الرحمن أصلحه اللّه تعالى لعشر بقين من ذي القعدة سنة ١١٩٤ هـ أربع وتسعين ومائة وألف هكذا وجدت بخط شيخنا المذكور متعنا اللّه بوجوده آمين ".

وجاء الآخر بآخر الورقة، وهو يحدد ميلاده ووفاته كما يأتي:

---

١) ضمن المجموعة السابقة.

٢) ضمن مكتبة الملك فهد الوطنية.

" وولد عبد اللّه بن عبد الرحمن أصلحه اللّه تعالى لعشر بقين من ذي القعدة سنة أربع وتسعين ومائة وألف وتوفي *رحمه الله تعالى* سنة اثنتين وثمانين ومائتين وألف في جمادى آخر يوم الخميس و *صلى الله على محمد* وآله وسلم تسليما كثيرًا " [١] ونماذج هذا الفعل كثيرة، وما أوردناه هنا مجرد غيض من فيض، لم نجد ما يبرر رصده في هذه الدراسة المبدئية.

الفعل الفني :

وإذا كانت النصوص السابقة تكشف نماذج من الفعل القرائي والاجتماعي، فإن هناك مخطوطات يكشف فحصها ودرس شكلها المادي عن جوانب فنية تقدم ملمحا عن الفعل الفني ونمطيته التي طبقت على بعض المخطوطات المكتوبة في منطقة نجد ويدل هذا الفعل على وجود توجه فني مميز يستمد جماليته من بيئة الصحراء، حيث التجرد المتلازم مع إسقاطات التوحيد وروحانية التأمل في فراغات لا نهائية تستدرجها كثبان الرمال، وتستثيرها عصفات الريح الفجائية، وتبهجها رقع صغيرة خضراء تتوزع بين الرمال وجنبات الجبال والتلال، والتجريد الذي ساقته فراغات الصحراء وشحنته برهبة التوجس، ولد مسارات جمالية تنطقها انعكاساتها المبدعة في ذهنية المتلقي المتأمل في الكون. وبساطة هذا الفن وجماليته تتفلت من نقلات الألوان البيئية ومناغمة بين حروف الكتابة وجماديات البيئة الطبيعية، وتمثل القطعة المتبقية من نسخة من كتاب تيسير العزيز الحميد في شرح كتاب التوحيد تعود إلى القرن الثالث عشر الهجري [٢] أنموذجا واضحا لفن زخرفة الكتب في منطقة نجد، فقد جعلت داخل إطار زخرفت جوانبه بمستطيلات تركزت جمالياتها على الألوان التي استخدمت، وهي اللون الأحمر واللون الأصفر مع سيادة اللون الأسود ووزعت داخل المستطيلات بعض الدوائر التي تمثل شموسا أو نجوما، كما حفت أركان المستطيل بأربعة مربعات شكلت من مثلثات متعامدة.

ومن الواضح أن هذا الشكل قد استمد من البيئة النجدية الصحراوية، وعكست

١) ضمن مجموعة الطوق المهداة إلى مكتبة الملك فهد الوطنية.

٢) ضمن المجموعة السابقة.

زخارفه ما كان يسود زخرفة الجمادات من الأبواب ونوافذ، وتتجاوز الزخرفة ورقتي البداية إلى مناطق أخرى من المخطوط، فكتبت البسملة بلون أسود، وعلى أهداب كلمة (بسم) وضع لون أحمر، ثم ظلل (اللَّه الرحمن الرحيم) بلون أصفر وكتبت بداية المخطوط من قوله: " وافتتح المصنف رحمه الله كتابه بالبسملة اقتداء..." بلون أحمر ظلل بلون أصفر.

وتبين لنا هذه القطعة أن الزخرفة التي شاعت كانت تعتمد على نقلات الألوان وتوزيعها وتداخلاتها.

كما نجد نمطا آخر من الزخرفة الفنية على ورقة هي كل ما بقي من شرح ايساغوجي [١] وهي صفحة العنوان وبداية المخطوط، وقد كتب العنوان بشكل مثلث يصغر كلما اتجهنا إلى الأسفل، يحاط به من الجانب الأيسر شكل جمالي هو عبارة عن غصن نباتي ارتكز على توقيع اسم الناسخ وهو إبراهيم بن عبد الرحمن بن طوق بطريقة فنية تناغمت مع الغصن والأوراق النباتية بلونين هما الأسود والعنابي، كما تنوعت أوراق الشجر التي تناثرت من ذلك الغصن.

ورغم بساطة الشكل الزخرفي هذا، إلا أنه لافت لانتباه الباحث باعتباره وسيلة جمادية قادرة على التأثير والإيحاء.

أما الأنموذج الثالث وهو الأهم، فيمثله ذلك الجهد الفني المتميز الذي ساد نسخة من الجزء الأخير من كتاب زاد المعاد لابن القيم [٢] جاء في آخرها:

" وكان الفراغ من نساخته يوم السبت في شدة القيلولة السابع من شهر جمادى الأولى ١٢٢٠ هجرية على يد العبد الذليل للملك الجليل الفقير إلى اللَّه تعالى سليمان بن عبد اللَّه بن محمد بن عبد الوهاب بن سليمان بن علي غفر اللَّه ذنوبه وستر في الدارين عيوبه ووالديه والمسلمين أجمعين يا رب العالمين ".

فالناسخ الذي كان من أعلام ذلك العصر هو سليمان بن عبد اللَّه بن محمد بن

---

١) ضمن المجموعة السابقة.

٢) ضمن المجموعة المهداة إلى مكتبة الملك فهد الوطنية من الدكتور عبد اللَّه بن ناصر الوهيبي.

عبد الوهاب الذي يعكس فعله في ذلك الكتاب عن ذوق فني راق تحول معه العمل إلى قطعة فنية تحمل القدرة على تحويل الخط إلى فن تجريدي مستمد من روح التوحيد الذي كان هدف دعوة زعيم حركة الإصلاح السلفي محمد بن عبد الوهاب.

فقد كتبت هذه النسخة بخط نسخ مجود، وجعل النص داخل إطار بالحمرة، أما الكتابة فقد جاءت بألوان متعددة هي الأحمر والأصفر والبني والأخضر والأزرق مع سيادة اللون الأسود وغلبته، ويلجأ الناسخ سليمان بن عبد اللّه إلى كتابة كلمات وأحيانا أسطر كاملة بألوان مختلفة تعكس في مجموعها روح فنان لم يخرج عن أصول العقيدة المناهضة لتصوير ذوات الأرواح فجاءت الصفحات لوحات تشد نظر القارئ بتداخلات الألوان التي افترشتها، مبنية على التجريد وحده دون أي تأثير خارجي.

واستخدم الناسخ دوائر جميعها باللون الأصفر، وضعت على بعض الهوامش خارج الإطار الذي كتب فيه النص، في داخل كل دائرة بداية نص يمثل البداية لموضوع من موضوعات الكتاب.

كما أن عنوان المخطوط واسم مؤلفه كتبا باللونين الأسود والأصفر في الصفحة الأولى داخل دائرة متقنة يوحي شكلها بغلبة الروح الفنية على نفس الناسخ سليمان بن عبد اللّه.

وتعدد ألوان الحبر الذي كتب به هذا المخطوط وجودة تلك الألوان من حيث الصنعة التي يدل عليها بقاء ألوانها زاهية براقة حتى اليوم، يعكس توافر خبرة جيدة في صناعة الأحبار في منطقة نجد خلال القرن الثالث عشر، وقد وقفنا على ورقة [1] تحوي جملة من النصوص المتعلقة بصناعة الحبر تؤكد مدى الاهتمام بهذه الصنعة والرغبة في إتقانها، ومن جملة النصوص نص يتعلق بالأحبار الملونة، جاء فيه عن صفاتها ما يلي:

«صنعه مداد ذهبي اللون خذ من الزرنيخ الأحمر الخالص من سواه معدنا ولونا

---

١) ضمن مجموعة الطوق المهداة إلى مكتبة الملك فهد الوطنية.

ومرهما ثم خذ زعفران خالص لا يكون فيه زيت ولا دهن وصر الزعفران في خرقة نقية واجعلها في ماء تبتل وتنقع فيها الزعفران على أكملها على الزرنيخ واجعل فيها ماء العفص واكتب به، يجيء جيدا في الإشراق والتلألؤ انتهى... » وقد ذكر في ذلك النص كيفية صنع الحبر الأصفر والأخضر.

ومن المؤكد أن سليمان بن عبد اللّٰه بن محمد بن عبد الوهاب كان ملما إلماما تاما بهذه الصنعة، فاستفاد من معرفته بها في صنع الأحبار الملونة التي نسخ بها الكتاب الذي تحدثنا عنه فيما سبق.

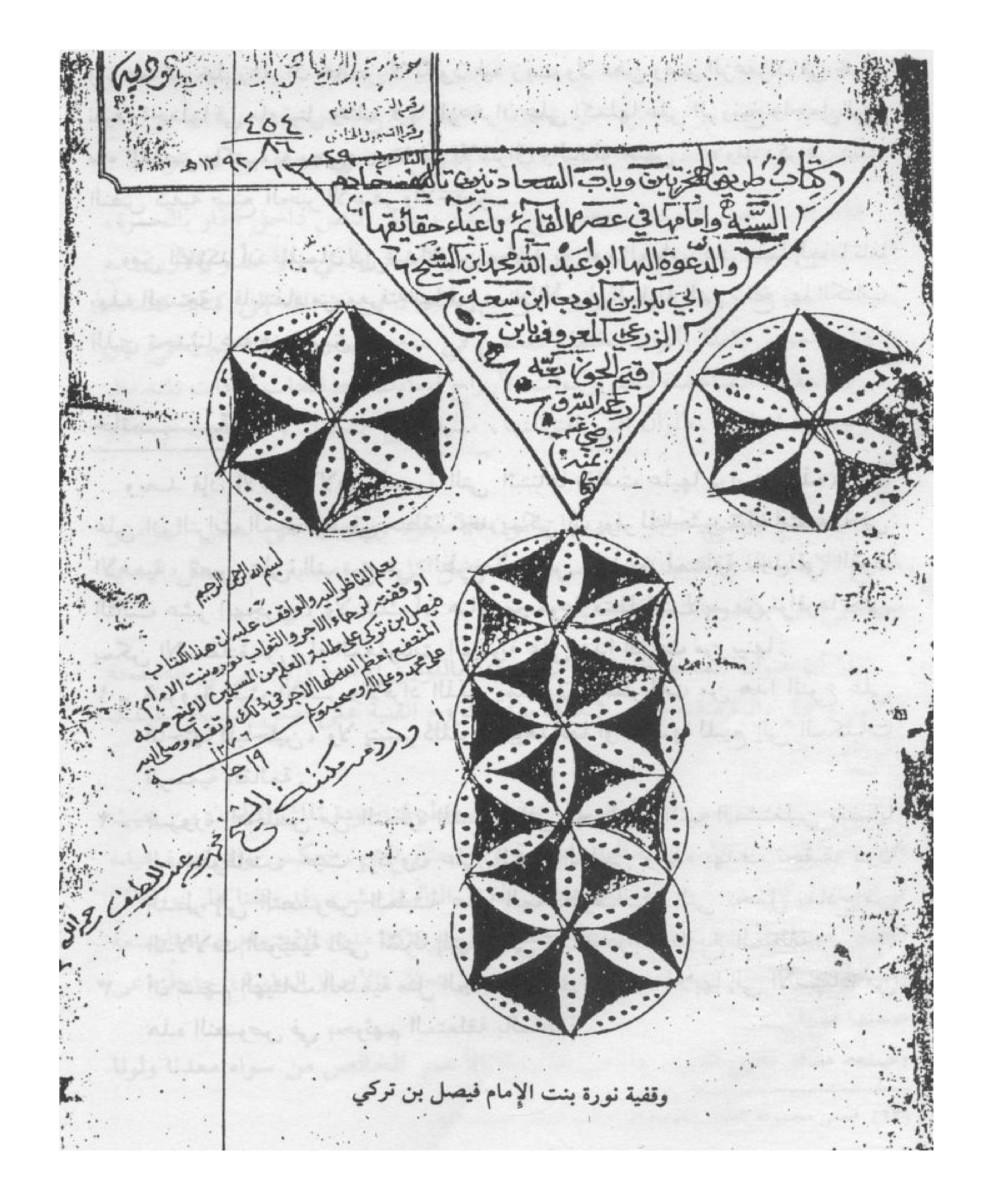
خاتمة :

وبعد، فإن الاستدلالات النصية التي أثبتناها وقامت عليها دراستنا هذه، تدل على أن التراث المخطوط في منطقة نجد يمكن أن يوفر للباحثين توثيقات غاية في الأهمية، تعين على التوسع في الطرح الخاص بالتاريخ لمنطقة نجد في القرن الثالث عشر الهجري، ولا شك أن هناك مجموعة متطلبات لا بد من توافرها حتى يمكن الاستفادة من ثراء المعلومات المدونة على هذا التراث من بينها:

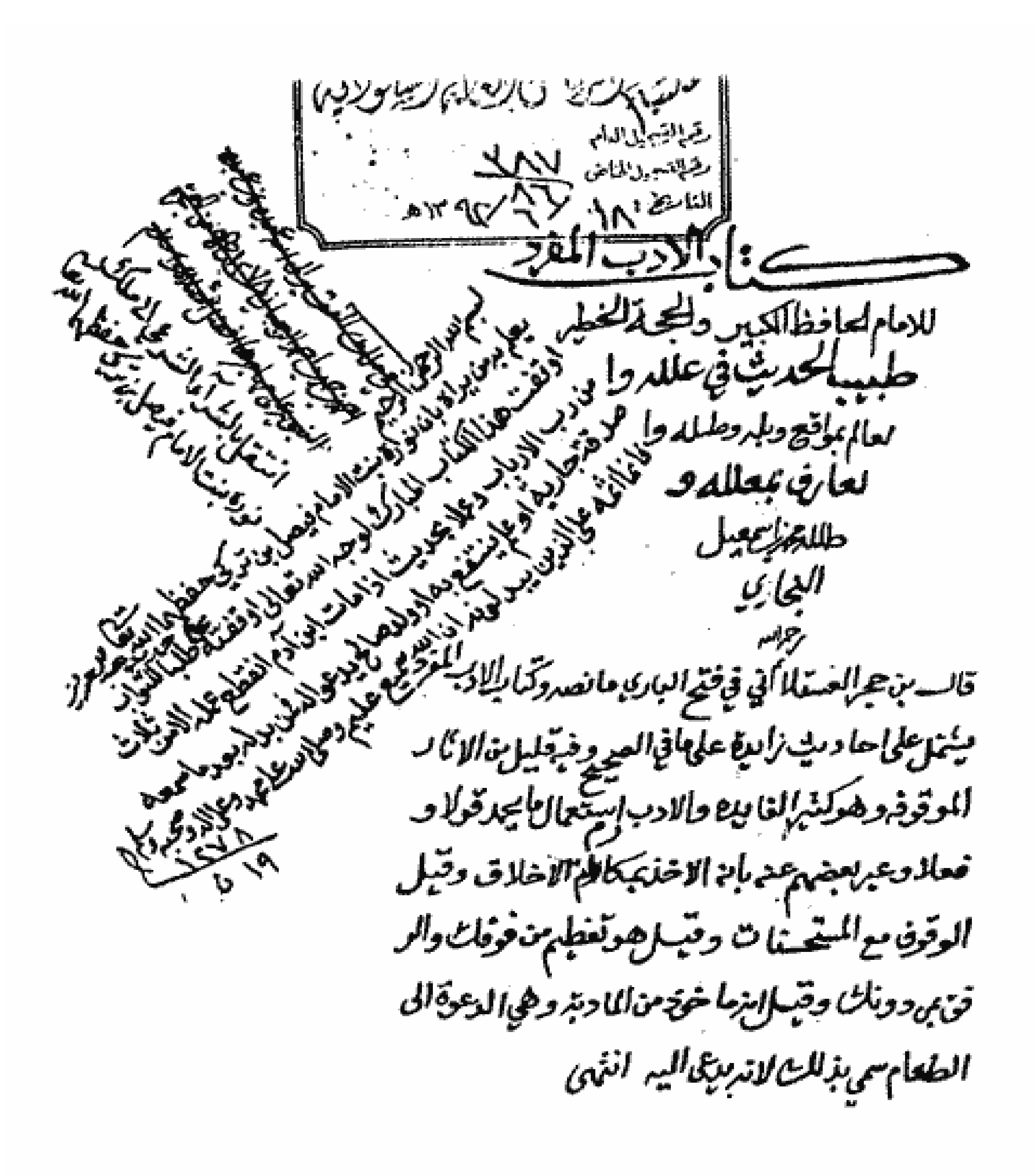
١ – ضرورة حث الأسر والأفراد الذين يملكون مخطوطات من هذا النوع على إتاحتها للباحثين، ولا يتيسر ذلك إلا بإهادئها أو عرضها للبيع إلى المكتبات الرسمية القائمة.

٢ – ضرورة التخلص من النظرة الضيقة التي يحملها أغلب المشتغلين بقضايا المخطوطات، حيث يركزون على النص العلمي وحده بهدف تحقيقه دون النظر إلى النصوص المثبتة على المخطوطات، التي تحمل نماذج من الدلالات التوثيقية التي أشرنا إليها، والتي تساند دراسة تاريخ المنطقة.

٣ – أن تسهم الهيئات العلمية مثل الجامعات على توجيه طلابها إلى الاستفادة من هذه النصوص في بحوثهم المتعلقة بالمنطقة.



وقفية نورة بنت الإمام فيصل بن تركي



كتاب الأدب المفرد

للامام الحافظ الكبير والحجة الخطير

طبيب الحديث في علله وا

لعالم بمواقع وبلد وطلبه وا

لعارف بعلله و

طلله محمد بن اسمعيل

البخاري

رحمه الله

قال بن حجر العسقلاني في فتح الباري ما نصه وكتاب الادب المفرد

يشتمل على احاديث زائدة على ما في الصحيح وفيه قليل من الآثار

الموقوفة وهو كثير الفائدة والادب استعمال ما يحمد قولا و

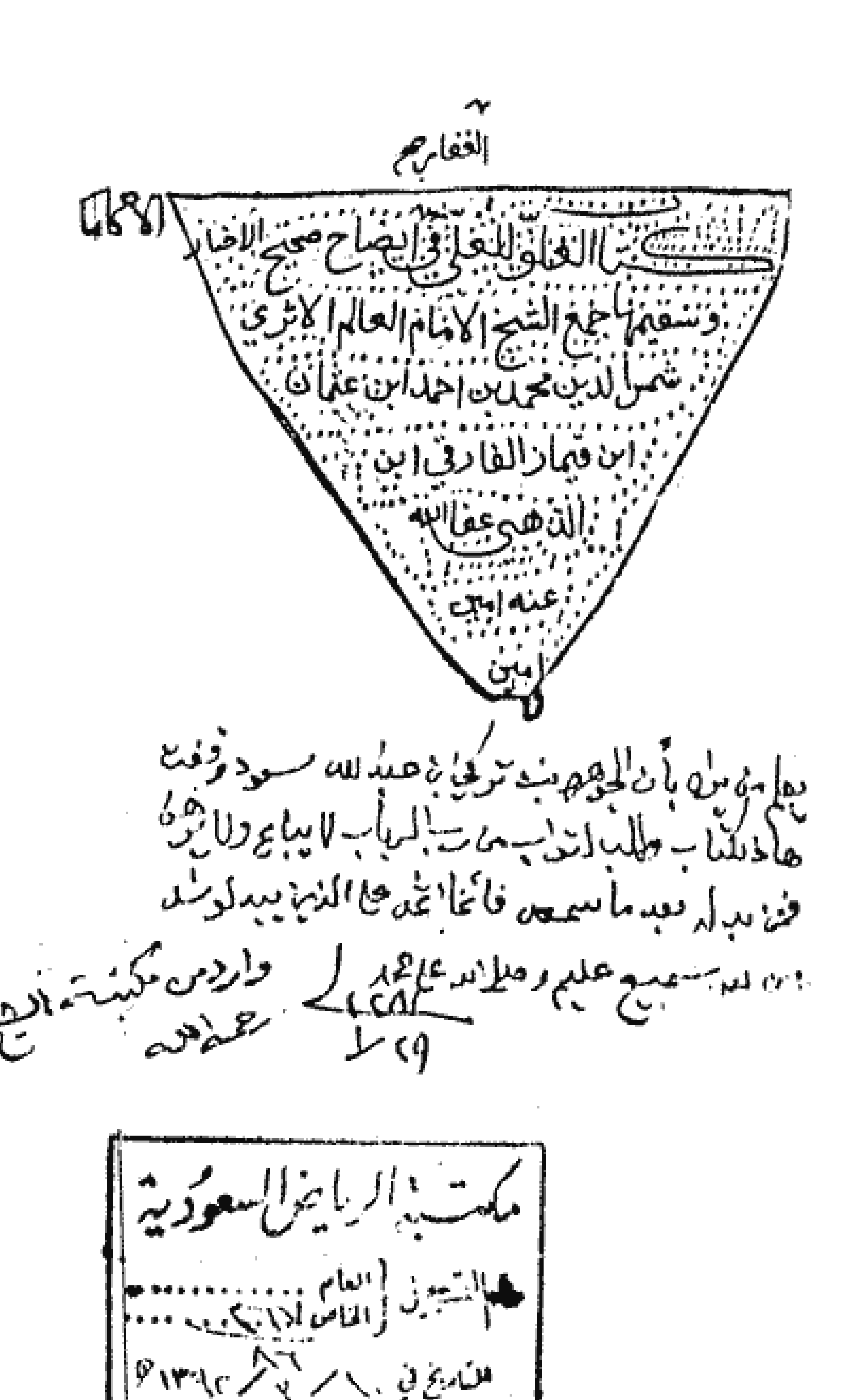
فعلا وعبر بعضهم عنه بانه الاخذ بمكارم الاخلاق وقيل

الوقوف مع المستحسنات وقيل هو تعظيم من فوقك والر

فق بمن دونك وقيل انه مأخوذ من المادبة وهي الدعوة الى

الطعام سمي بذلك لانه يدعى اليه انتهى

وقفية نورة بنت الإمام فيصل بن تركي


الغفار

كتاب القول المعلى في ايضاح صحيح الاخبار وسقيمها جمع الشيخ الامام العالم الاثري شمس الدين محمد بن احمد ابن عثمان ابن قيماز الفارقي ابن الذهبي عفا الله عنه امين امين

يعلم من يراه بأن الجوهرة بنت تركي بن عبدالله سعود وقفت هذا الكتاب وطلب الثواب من رب الارباب لا يباع ولا يوهب فمن بدله بعد ما سمعه فانما اثمه على الذين يبدلونه ان الله سميع عليم وصلى الله على محمد

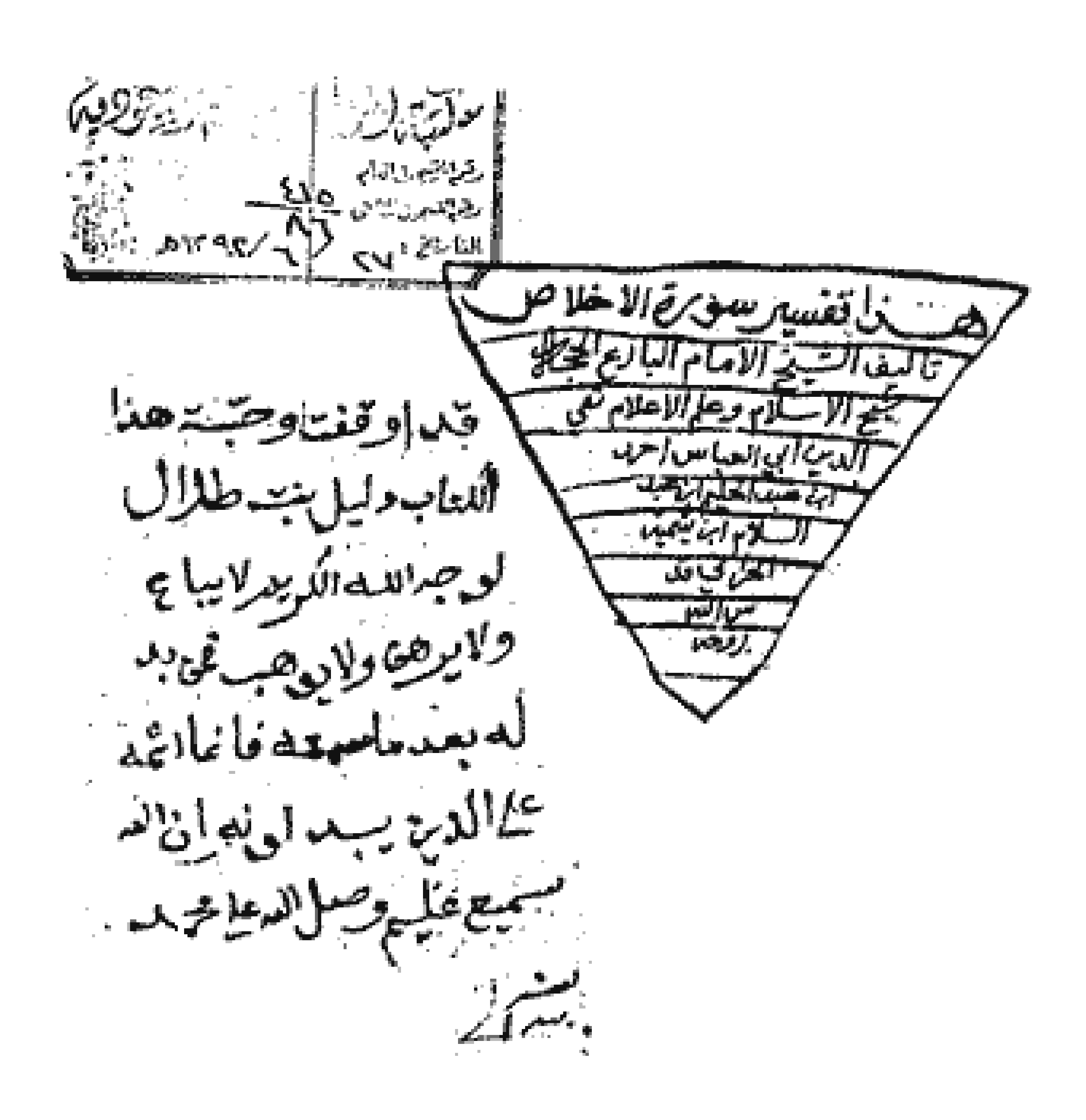
١٢٨٢

وارد من مكتبة الشيخ محمد بن ابراهيم رحمه الله

بسم الله الرحمن الرحيم قد وقفت وحبست المرأة الصالحة التقية
المكرمة ام الشيخ علي بن عشري هذا الكتاب على علماء الحنابلة وجعلت النظ
ظر على ذلك عبد الله بن حمد الآن عاش الشيخ علي ابن صالح فهو احق به
حرر سنة ١٢٤٧ في جمادى الاولى كتبه وشهد به عبد الله بن حمد

وارد منه لكتبة الشيخ محمد بن ابراهيم

وقفية والدة علي بن عشري


هذا تفسير سورة الاخلاص
تاليف الشيخ الامام البارع الحافظ
شيخ الاسلام وعلم الاعلام تقي
الدين ابي العباس احمد
ابن عبد الحليم ابن عبد
السلام ابن تيمية
الحراني قد
س الله
روحه

قد اوقفت واحبست هذا
الكتاب دليل بنت طلال
لوجه الله الكريم لا يباع
ولا يرهن ولا يوهب فمن بدله
له بعد ما سمعه فانما اثمه
على الذين يبدلونه ان الله
سميع عليم وصلى الله على محمد

وقفية دليل بنت طلال

[illegible] ١٨

[illegible] عبد العزيز بن صالح [illegible]

ثم انتقل إلى [illegible] محمد حسين الباهلي

بسم الله

الحمد لله سبحانه وصلى الله على محمد وآله يعلم الواقف عليه والناظر إليه أن هذا الكتاب
وقف وحبس محمد بن حسين الباهلي رحمه الله تعالى رحمة الأبرار ووقاه عذاب النار
لا يمنع من أراد الانتفاع به ولا يعار أكثر من مدة أربعة أشهر والنظر على ذلك
للمكرم عيسى بن عبد الله بن عباس ولإبراهيم بن عبد الرحمن الطوفي فمن بدله بعدما
سمعه فإنما إثمه على الذين يبدلونه إن الله سميع عليم وصلى الله على محمد وآله وسلم

١٢٩٤

نـص وقفيـة الباهلـي



[illegible] عدة الصابرين وذخيرة الشاكرين تصنيف الشيخ الإمام العامل الكامل
[illegible] أوحد الفضلاء شيخ الإسلام والمسلمين عمدة الأنام في العالمين
[illegible] البر [illegible] أبي الزهر شمس الدين محمد بن الشيخ أبي بكر
المعروف بابن قيم الجوزية قدس الله روحه ونور
ضريحه وأدخله الجنة بفضله ورحمته آمين
ثم آمين يارب
العالمين

ولد رحمه الله تعالى في ٦٩١ سنة وتوفي سنة ٧٥١

ليعلم من يراه بأن راشد بن عبد الله العنزي رحمه الله تعالى وعفي عنه
[illegible] وقف وحبس هذا الكتاب المستطاب المبارك لوجه الله تعالى راج
[illegible] ثواب الله وكرمه فمن بدله بعد ما سمعه فإنما إثمه على الذين يبدلونه
[illegible] عليم وذلك في سنة
١٢٢٦

وقفية راشد العنزي

- ٥٦٠ -


تطهير الاعتقاد عن ادران الالحاد
للشيخ العالم المدقق الحافظ الزاهد
العامل المتقن المنظوم الأمير محمد
ابن اسمعيل الصنعاني رحمه الله وعفى عنه
وعن أئمة الدين جميع المسلمين
وصلى على محمد وعلى آله وصحبه
وسلم تسليما
كثيرا

وقفية منيرة بنت مشاري

معلومة عن ميلاد ووفاة عبدالله بن عبدالرحمن أبابطين

ولد عبد الله بن عبد الرحمن ابا بطين رحمه الله لعشر بقين من ذي القعدة سنة اربعة وتسعين ومائة والف

وتوفي رحمه الله تعالى سنة اثنين وثمانين ومائتين والف في جماد آخر يوم الجمعة وصلى الله على محمد وآله وسلم تسليما كثيرا



أنموذج زخرفة على كتاب شرح الساغوجي

الإمام العلامة شرف الدين أبو النجا موسى بن أحمد الحجاوي الصالحي الحنبلي كان رجلاً
عالماً عاملاً [illegible] مفتي السادة الحنابلة [illegible]
[illegible] رئيس الحنابلة [illegible] الشيخ [illegible]
والجامع الأموي وممن استفتح به خلق كثير منهم القاضي شمس الدين الشويكي
والشيخ أحمد الوفائي المفلحي [illegible] وجمع فيه المذهب وله
تصانيف كثيرة [illegible] وفاته ليلة الجمعة [illegible] شهر ربيع الأول
سنة ثمان وستين وتسعمائة [illegible]

فالوجه العدول الى الفرق بين البابين **فنقول الفرق** بينهما ما تقدم
ان العدة وجبت قضا لحق الزوج فاختصت بزمان حقه وهو الطهر وبانها تتكرر فيعلم
منها البراءة بواسطة الحيض بخلاف الاستبراء **قولكم لو كانت الاقراء الاطهار**
لم يحصل بالقرء الاول دلالة لانه لو جامعها ثم طلقها فيه حسبت بقيته قرءا ومعلوم
قطعا ان هذا الطهر لا يدل على شيء [illegible] انها اذا طهرت بعد طهرين كاملين
صحت دلالته بانضمامه اليهما **قولكم ان الحدود والعلامات والادلة** انما تحصل
بالامر الظاهر الى اخره **جوابه** ان الطهر اذا احتوشه دمان كان كذلك واذا
لم يكن قبله دم ولا بعده دم فهذا لا يعتد به البتة **قالوا ويزيل** ما ذهبنا اليه قوة
ان القرء هو الجمع وزمان الطهر اولى به فانه حينئذ يجتمع الحيض وانما يخرج بعد جمعه
[illegible] الطهر ثلاثة قروء ويدل على ان القرء مذكر وهو الطهر ولو كان
للحيض لكان بغير تاء لان واحدها حيضة **فهذا ما احتج به ارباب**
هذا القول استدلالا وجوابا وهذا موضع لا يمكن فيه التوسط بين الفريقين
اذ لا توسط بين القولين فلا بد من التحيز الى احدى الفئتين ونحن متحيزون في هذه
المسئلة الى اكابر الصحابة وقائلون فيها بقولهم ان القرء الحيض وقد تقدم الاستدلال
على صحة هذا القول فنجيب عما عارض به ارباب القول الاخر ليتبين ما رجحناه وبالله التوفيق
فنقول اما استدلالكم بقوله تعالى فطلقوهن لعدتهن
فهو الى ان يكون حجة عليكم اقرب منه الى ان يكون حجة لكم فان المراد طلاقها قبل العدة ضرورة
اذ لا يمكن حمل الاية على الطلاق في العدة فان هذا مع تضمنه لكون اللام ظرفية فاسد معنى
اذ لا يمكن ايقاع الطلاق في العدة فانه سببها والسبب يتقدم الحكم واذا تقرر ذلك
فمن قال الاقراء الحيض فقد عمل بالاية وطلق قبل العدة **فان قلتم** انها الاطهار
دون الحيض ... الاطهار فالعدة تتعقب الطلاق فقد طلق قبل العدة **قلنا** انبطل

احتججتم

وانتم خالفتموه في الامرين جميعا هذا مع ان من يقول الاقراء الحيض يقول المختلعة
تعتد بحيضة قد سلم من هذه المطالبة فماذا تردون به **قوله واما قولكم** في الفرق
بين الاستبراء والعدة ان العدة وجبت قضاء لحق الزوج فاختصت بزمان حقه وهو زمان
التحقيق وراءه فان حقه في حبس الاستمتاع ... في زمن الحيض والطهر وليس حقه مختص
بزمن الطهر ولا العدة مختصة بزمن الطهر دون الحيض وكلا الوقتين محسوب من العدة
وعدم تكرار الاستبراء لا يمنع ان يكون بالطهر محقق شابه بين كقرء المطلقة فتبين ان الفرق
غير طائل **قولكم** ان انضمام قرئين الى الطهر الذي جامع فيه يجعله علما **جوابه**
ان هذا يفضي الى ان تكون العدة قرئين حسب فان ذلك الذي جامع فيه لا دلالة
على البراءة البتة وانما الدال القرءان بعده وهذا خلاف موجب النص وهذا
لا يلزم من جعل الاقراء الحيض فان الحيضة وحدها علم ولهذا اكتفي بها في استبراء الاماء
قولكم ان القرء هو الجمع والحيض يجتمع في زمان الطهر **فقد تقدم** جوابه وان
كان ذلك في المعتل لا في المهموز وهو مذكر فاتى بالتاء مراعاة للفظه وان كان
مسماه حيضة وهذا كما يقال جاء في ثلاثة انفس وهن نساء باعتبار اللفظ والله اعلم
فصل [illegible]
الحكم سواء بسواء ولا فرق [illegible] الله تعالى علمنا العدد في الكتاب
فقال تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلاثة قروء والذين
يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا
وقال تعالى واللائي يئسن من المحيض من نسائكم ان ارتبتم فعدتهن
ثلاثة اشهر واللائي لم يحضن واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن وقد
علم الله تعالى اذ اباح لنا ازواج الاماء ان عليهن العدد المذكورات فما فرق عز وجل
بين حرة ولا امة في ذلك وما كان ربك نسيا وثبت عن السلف مثل قولنا في ذلك

استخدام مجموعة ألوان في كتاب المخطوطات
أنموذج من مخطوطة زاد المعاد بخط سليمان بن عبدالله بن محمد بن عبدالوهاب



وهو اول دعوة الرسل واخرها وهو معنى
قول لا اله الا الله فان الاله هو المالوه المعبود
بالمحبة والخشية والاجلال والتعظيم وجميع
انواع العبادة ولاجل هذا التوحيد خلقت الخليقة
وارسلت الرسل وانزلت الكتب وبه افترق
الناس الى مؤمنين وكفار وسعداء اهل
الجنة واشقياء اهل النار قال الله تعالى يا ايها
الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم والذين من
قبلكم لعلكم تتقون فهذا اول امر في القرآن
وقال تعالى لقد ارسلنا نوحا الى قومه فقال
يا قوم اعبدوا الله ما لكم من اله غيره فهذا
دعوة اول الرسل بعد حدوث الشرك وقال
هود لقومه اعبدوا الله ما لكم من اله غيره وقال
صالح لقومه اعبدوا الله ما لكم من اله غيره
وقال شعيب لقومه اعبدوا الله ما لكم من اله
غيره وقال ابراهيم الخليل عليه السلام اني وجهت

وصفات لصناعة الأحبار الملونة

تعليم التقنيات المتصلة بالحاسبات في أقسام المكتبات والمعلومات بالمملكة

بقلم الدكتور

عجلان بن محمد العجلان

قسم المكتبات والمعلومات

جامعة الإِمام محمد بن سعود الإِسلامية

مقدمة

أنشئت البرامج التعليمية في مجال المكتبات والمعلومات في المملكة من أجل الاستجابة لحاجة المجتمع لموظفين مدربين وقادرين على العمل في المكتبات ومراكز المعلومات. ولقد مضى أكثر من خمسة عشر عامًا على إنشاء أول قسم للمكتبات في المملكة، وفي تلك الفترة شهد حقل تعليم المكتبات والمعلومات على المستوى الجامعي تطورات عديدة. إذ بلغ عدد الأقسام العلمية التي تتولى تدريس علوم المكتبات والمعلومات خمسة أقسام في كل من جامعة الملك عبد العزيز وجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية وجامعة الملك سعود وجامعة أم القرى بالإضافة إلى قسم المكتبات في وكالة الرئاسة لكليات البنات. ولقد مرت البرامج التدريسية في هذه الأقسام منذ نشأتها بتغييرات وتحسينات في مقرراتها التعليمية. وتظهر خطط الدراسة المتعاقبة في برامج تلك الأقسام التي أنشئت في فترة مبكرة اتجاهًا متزايدًا نحو إضافة مقررات تهدف إلى تعريف الدارسين بالتطورات في التقنيات وتطبيقاتها في المكتبات، وذلك من أجل إكساب الطلاب المهارات التي تمكنهم من استعمال تلك التقنيات. كما أن المناهج الدراسية للأقسام العلمية التي أنشئت فيما بعد قد احتوت منذ بداية تأسيس هذه الأقسام على عدد من المقررات في هذا المجال.

وتهدف هذه الدراسة المسحية إلى إلقاء الضوء على تعليم تقنيات الحاسبات الآلية في أقسام المكتبات بالمملكة. بعبارة أخرى فهذه الدراسة تهتم بالمقررات التي تعنى بتطبيقات واستعمالات تقنية الحاسبات في المكتبات. وذلك من أجل معرفة الوضع الراهن والاتجاهات الحالية المتصلة بتدريس هذه المقررات في أقسام المكتبات والمعلومات، وتقديم بعض المقترحات من أجل تحسين التعليم في هذه المجالات. ونظرًا لأن هذه المقررات تكون الجزء الأساسي من مقررات علم المعلومات في برامج

مدارس المكتبات والمعلومات فإن دراستها تعكس إلى حد كبير مدى عناية واهتمام هذه الأقسام بمقررات علم المعلومات.

وقد ظهر في عام ١٩٨٤ م دراسة لهوارد فوسديك [1] أجراها على مدارس المكتبات والمعلومات في الولايات المتحدة وتعتبر من أحدث الدراسات المسحية المتاحة لما تقدمه مدارس المكتبات والمعلومات الأمريكية في هذا المجال. ولأن الدراسة الحالية تستخدم منهجًا مماثلاً للمنهج المتبع في دراسة فوسديك فإنه قد يكون من المفيد إجراء مقارنة بين نتائج هذه الدراسة وبين النتائج التي انتهت إليها الدراسة المشار إليها.

دراسات سابقة :

ظهر عدد من الدراسات التي تناولت بالتحليل المقررات المتصلة بتطبيقات تقنية الحاسبات في المكتبات في مناهج مدارس المكتبات والمعلومات. وقد اشتمل بعض هذه الدراسات على المقررات المتصلة بتقنية الحاسبات وغيرها من مقررات علم المعلومات الأخرى، كما اقتصر البعض الآخر على جانب معين من تطبيقات الحاسبات في المكتبات. وسنعرض في هذه الدراسة أمثلة من هذه الدراسات، ونظرًا لكون هذه الدراسة تتناول مناهج أقسام المكتبات في المملكة فسنقدم كذلك عرضًا للدراسات التي تمت على مناهج هذه الأقسام.

من الدراسات المبكرة التي تناولت بالتحليل المقررات المتصلة بالحاسبات وعلم المعلومات في مدارس المكتبات والمعلومات الدراسة التي أجراها ريس و ريكيو [2] Rees & Riccio وقد استعمل الباحثان استبانة لمسح مقررات علم المعلومات في مدارس المكتبات بأمريكا. وقد وجد الباحثان أن هذه المقررات تندرج في ثلاث فئات هي:

١ – معالجة البيانات وأتمتة المكتبات.

٢ – التوثيق واختزان المعلومات واسترجاعها وبثها.٣ – مناهج البحث في علم المعلومات.

---

١) ard Fosdick, (١٩٨٤). " Trends in Information Science Education Special raries ٧٥: ٢٩٢- .٣٠٢

٢) Rees, D. Riccio, (١٩٦٧). " Curricuium Information Science " Drexel rary Quarterly ٣(١): ١٠٨- .١١٤

وفي دراسة [1] أجريت عام ١٩٦٩ م على ٧٥ مدرسة مكتبات، منها ٤٦ مدرسة معترف بها من قبل جمعية المكتبات الأمريكية تم تطوير " تصنيف لمنهاج مدرسة المكتبات ". ويحتوي هذا التصنيف على ١٤ فئة أساسية، منها فئة واحدة لمقررات الحاسبات وعلم المعلومات. وتحتوي هذه الفئة على قسمين:

١ – علم المعلومات وأتمتة المكتبات.

٢ – تطبيقات الحاسبات والأجهزة.

أجرى فوسديك [2] دراسة في عام ١٩٧٨ م وشملت ٥٤ (٨٤%) مدرسة معترف بها من قبل جمعية المكتبات الأمريكية. وقد اعتمدت الدراسة على تحليل أدلة مقررات مدارس المكتبات، وقد وجد الباحث أن هذه المقررات تقع في خمس فئات أساسية:

١ – أتمتة المكتبات.

٢ – اختزان المعلومات واسترجاعها.

٣ – تحليل النظم.

٤ – نظم الحاسبات التفاعلية.

٥ – البرمجة.

وقد وجد فوسديك أن مقررات البرمجة هي أقل المقررات تدريسًا، وأن مقررات أتمتة المكتبات ومقررات اختزان المعلومات واسترجاعها هي أكثر المقررات تدريسًا.

وقد أعاد فوسديك [3] دراسته في عام ١٩٨٢ م مستعملا نفس الطريقة وقد شمل المسح الأخير ٦٠ مدرسة (٨٨%) من المدارس المعترف بها ودلت نتائج الدراسة على أن هناك زيادة كبيرة في تدريس المقررات المتصلة بالحاسبات في مدارس المكتبات والمعلومات بأمريكا، وأن مقررات اختزان المعلومات واسترجاعها تأتي في مقدمة المقررات تليها مقررات أتمتة المكتبات ثم مقررات نظم الحاسبات التفاعلية وتحليل النظم ثم مقررات البرمجة.

تاجو [4] Tague درست تعليم علم المعلومات في مدارس المكتبات في كندا.

وقد أجرت الباحثة مسحا لأدلة مقررات سبع مدارس مكتبات، ووجدت أن مقررات

---

١) old Broko, (١٩٧٠). A Study of The Needs for Searching in rary and Information Science Education. U.S.: Department of lth, Education and Welfare .

٢) oward Fosdick (١٩٧٨). rary Education in Information Science: Present Trends" Special raries ٦٩(٣): ١٠٠- .١٠٨

٣) Fosdick (١٩٨٤) " Trends in Information Science Education ."

٤) Jean Tague, (١٩٧٩). " Information Science in Graduate rary Programs" ،Canadian rary Journal ٣٦(٢): ٨٩- .٩٩

الحاسب وعلم المعلومات تندرج في الفئات التالية:

١ - مقررات في أتمتة المكتبات وتحليل النظم والشبكات.

٢ - مقررات في الحاسب ومعالجة البيانات.

٣ - مقررات في الاتصالات والوسائط.

٤ - مقررات في نظم استرجاع البيانات والتوثيق.

٥ - مقررات متقدمة في تنظيم وضبط المعلومات.

٦ - مقررات في علم اللغة.

٧ - مقررات في الطرق الكمية والإحصاء.

٨ - مقررات في طرق البحث.

٩ - مقررات عامة في علم المعلومات.

هارتر [1] arter أجرى مسحا للمقررات المتصلة بجانب من الجوانب المتعلقة بتطبيقات الحاسبات في المكتبات، وهي المقررات المتصلة بتعليم البحث على الخط Online. Serching وقد وجد الباحث أن ثلثي المدارس المعترف بها من قبل جمعية المكتبات الأمريكية تقدم نوعًا من التعليم في البحث على الخط عام ١٩٧٧ م.

هارتر وفنيكل [2] Fenichel & arter قاما بدراسة شاملة وتفصيلية لممارسات وتعليم البحث على الخط في المدارس الأمريكية. وقد شملت هذه الدراسة جميع المدارس المعترف بها من قبل جمعية المكتبات الأمريكية، والمدارس الأعضاء في جمعية مدارس المكتبات الأمريكية ولعدد آخر من المدارس التي لديها برامج في علوم المكتبات أو الوسائل التعليمية أو علوم المعلومات. وقد ناقش الباحثان طرق التدريس المتنوعة وحاولا التمييز بين التدريس الذي يهدف إلى تنمية الوعي Raising, - Consuiousness أي إعطاء الطلاب فكرة عن قدرات وإمكانات البحث على الخط، وبين التدريس الذي من نوع "تدريب المشغل" Training Operator ويهتم بإكساب الطلاب مهارات تؤهلهم بصفة مبدئية للعمل كمسئولي بحث، وقد وجد الباحثان أن ٩٤% من المدارس تقدم نوعًا من التعليم في البحث على الخط لبعض الطلاب على الأقل، وأن هناك ثلاثة أنماط رئيسة لتدريس البحث على الخط:

---

١) S. ter, (١٩٧٧) "Instruction Provided by rary Schools in Machine - Readable Bibliographic Data Base" in Information Management in The ١٩٨٠S: Proceedings of The Asis Annual Meeting, - White Pains, N. Y.: Knowledge Industry Publication, ١٩٧٧. in Microfiche, G ١٠- G .١٤

٢) S. ter; C. Fenichel. (١٩٨٢). " Online Searching rary Education" Journal of Education for rarianship ٢٣(١): ٣- .٢٢

- مقرر خاص في البحث على الخط Course Online Singel وتعتبر هذه الطريقة أكثر الطرق انتشارًا.

- طريقة الجزء الكبير Approach Component - arge وفيها يشكل تعليم البحث على الخط من ٤٠ - ٦٠ في المائة من مقرر في علم المعلومات أو مقرر متقدم في المراجع.

- الطريقة المتكاملة Approach Integrated وفيها يتم دمج جزء كبير من تدريس البحث على الخط ضمن كل مقررات المراجع العامة والببليوجرافيات الموضوعية.

ويذكر الباحثان أنه في عام ١٩٨٠ أصبحت معظم مقررات البحث على الخط تدرس من قبل مدرسين متفرغين للتدريس في مدارس المكتبات بدلاً من مدرسين متعاونين كما كانت عليه الحال في السنوات القلائل السابقة لهذه السنة. كما يشير الباحثان إلى أن مقرر البحث على الخط أصبح يحظى بالاحترام والديمومة ضمن علوم المكتبات.

تينوبير [1] Tenopir أجرت دراسة حديثة على مدارس المكتبات والمعلومات الأمريكية والكندية. وقد وجدت الباحثة أن جميع المدارس المعترف بها تقدم نوعًا من التعليم في البحث في قواعد المعلومات على الخط Online أو في الأقراص المضغوطة (سي دي - روم) Cd Rom) Compact Disks) أو في كليهما معًا، وأن هناك زيادة في نسب الذين يتعلمون كيفية البحث في قواعد المعلومات وفي مقدار التدريب والممارسة العملية التي يتلقاها الطالب وذلك بسبب إضافة الأقراص المضغوطة إلى معامل المدارس في السنوات الأخيرة. وتشير الباحثة إلى أن ٤٠% من المدارس تعطي فرصة البحث على الخط لجميع طلابها، وأن ٥٦% تقدم تدريبًا عمليًا في البحث في الأقراص المضغوطة لجميع الطلاب، وأن ٣٤% من المدارس يطلب من الدارسين البحث على الخط وفي الأقراص المضغوطة معًا.

---

١) C. Tenopir, (١٩٨٩). " Education Future Professional Searchers: The Role Formal Education" rary Journal ١١٤(١٤): ١٦٤- .١٦٥

جوهلرت وسنودان [١] Snowden & oehlert درسا تعليم برمجة الحاسب والبحث على الخط في برامج مدارس المكتبات بأمريكا وكندا. ولقد شمل المسح ٦٤% (٧٧%) مدرسة معترف بها، وكان الغرض الأساسي من البحث تحديد لغات البرامج التي تدرس في مدارس المكتبات. وقد أظهرت الدراسة أن الطلاب يتلقون معرفة عامة في لغات البرمجة وتطبيقات الحاسب، وأن لغتي بـــ ال / ١ ١ / Pl وبيسك Basic هي أكثر اللغات انتشارًا في مدارس المكتبات والمعلومات.

– تشارلز ديفيس ودبورا شو [٢] Shaw Debpra & Davis Charles أجريا مسحًا لتدريس البرمجة في المدارس الأمريكية والكندية في عام ١٩٨٠ م ثم أعاد تشارلز [٣] المسح في عام ١٩٨٦ م. وكان الهدف معرفة إلى أي حد كانت دراسة البرمجة مطلوبة من الدارسين إجباريًا أو متاحة على سبيل الاختيار. وتظهر نتائج الدراستين أن هناك زيادة صغيرة في نسبة المدارس التي تطلب إجباريًا أو تتيح اختياريًا للدارسين مقررات في البرمجة. فيما يتعلق بلغات البرمجة فإن النمط العام لأنواع لغات البرمجة التي تدرس لم يتغير، ولكن كان هناك تغيير معنوي وتحول من لغتي كوبول Cobol وبـــ إل / ١ لصالح لغتي بيسك وباسكال ,Pascal كما أن هناك لغات ذكرت للمرة الأولى وهي لغات دي بيس Dbase وبرولوق .Prolog

أما فيما يتصل بالدراسات التي تمت على المكتبات بالمملكة فربما كانت أول دراسة هي تلك التي قام بإعدادها عبد الستار الحلوجي [٤] ونشرت عام ١٤٠٠ هـــ وهي دراسة وصفية نقدية مقارنة لبرنامجي الدراسة في كل من جامعة الملك عبد العزيز وجامعة الإِمام محمد بن سعود الإِسلامية. وهي البرامج المتاحة في تلك الفترة.

---

١) R. Goehlert; G: Snowden, (١٩٨٠). " Computer Programming in rary Education" Journal of Education for rarianship ٢٠(٤): ٢٥١- .٢٦٠

٢) Charles Davis; Debora Shaw, (١٩٨٠). " A Brief k at Introductory Information Science in rary Schools" Journal of Education for rarianship ٢١: ٣٤١- .٤٣

٣) C. Davis, (١٩٩٠). " Programming guages Tought in rary Schools, ١٩٨٠Versus ١٩٨٦" Journal of Education for rary and Information Science ٣١: ٢٥- .٣٢

٤) عبد الستار الحلوجي (١٤٠٠) " الوضع الراهن لدراسة المكتبات في المملكة العربية السعودية " مكتبة الإِدارة ٧ (٢) ٣ – ٢١.

عبد اللّه الشريف [1] قدم دراسة تحليلية مقارنة للمناهج الدراسية الجامعية والعليا في مجال المكتبات والمعلومات في الوطن العربي. وقد صنف المواد الدراسية التخصصية وغير التخصصية في فئات. وخصص فئة واحدة لعلم المعلومات، وقد أدرج تحتها مقررات الحاسب ومقررات علم المعلومات الأخرى دون محاولة لتصنيف مقررات هذه الفئة وفقًا لمحتواها الموضوعي. وشملت الدراسة من المملكة قسمي المكتبات بجامعة الملك عبد العزيز وجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية.

سريع السريع [2] تحدث عن برامج تعليم المكتبات في المملكة بما فيها برامج التدريب قبل الجامعية والدراسات الجامعية والعليا مع الإشارة إلى بعض نشاطات التدريب الأخرى غير المنتظمة التي تقوم بها بعض الأجهزة الحكومية. فيما يتعلق بالمرحلة الجامعية فقد اقتصرت الدراسة على تقديم وصف لبرامج الدراسة في كل من جامعتي الملك عبد العزيز والإمام محمد بن سعود وكلية الآداب للبنات، وهي البرامج المتاحة أثناء الدراسة.

محمد أمين المرغلاني [3] ناقش أساليب تأهيل القوى البشرية العاملة في استخدام الحاسب في المكتبات ومراكز المعلومات في المملكة، كما تتمثل في الدراسات الجامعية وبرامج التدريب والدورات والحلقات الدراسية التي قدمتها الجامعات والهيئات الحكومية. وقد قدم وصفًا تفصيليًا مقارنًا للمناهج الدراسية المتصلة بالحاسبات الآلية وتقنية المعلومات في جامعات الملك عبد العزيز والإمام محمد بن سعود والملك سعود وأم القرى. واقتصرت الدراسة على تسجيل هذه المقررات دون تقديم نظرة تحليلية لتدريس هذه المقررات بناء على المحتوى الموضوعي لكل مقرر.

---

١) عبد اللّه الشريف (١٩٨٢). " مناهج الدراسة الجامعية والعليا في علم المكتبات والمعلومات في الوطن العربي" المجلة العربية للمعلومات ٣ (٢): ٥٥ – ٩٨.

٢) سريع السريع (١٩٨٥). " تعليم المكتبات في المملكة العربية السعودية " مكتبة الإدارة ١٣ (١): ٦٠ – ٨٦.

٣) محمد أمين المرغلاني (١٩٨٨). " أساليب رفع كفاءة وتأهيل القوى البشرية العاملة في استخدام الحاسب الآلي في المكتبات ومراكز المعلومات السعودية ". في نــدوة استخدام الحاسب الآلي في المكتبات ومراكز المعلومات السعودية. الرياض: مكتبة الملك عبد العزيز العامة – ص ص ١١٩ – ١٢٩.

ويلاحظ أن هذه الدراسات التي تمت على أقسام المكتبات بالمملكة في معظمها وصفية وغير شاملة في تغطيتها لجميع الأقسام الحالية بالمملكة، كما أنها عامة في تغطيتها للمقررات الدراسية التي تقدمها أقسام المكتبات. ومن هناك فهناك فرصة لإجراء دراسة تحليلية للمقررات المتصلة بتقنيات الحاسبات والتي تقدم في جميع أقسام المكتبات والمعلومات في المملكة.

بيئة الدراسة :

فيما يلي نبذة عن أقسام المكتبات والمعلومات في جامعات المملكة والتي أجريت عليها الدراسة، وتشمل معلومات موجزة عن النظام التعليمي المتبع في كل قسم وتجهيزات الحاسبات المستعلمة لأغراض الدراسة والتدريب:

١ – قسم المكتبات والمعلومات – جامعة الملك عبد العزيز:

أول قسم للمكتبات يتم إنشاؤه بجامعات المملكة. وقد أنشئ في العام الدراسي ١٣٩٤/٩٣ هـ، بكلية الآداب والعلوم الإنسانية. وقد كانت الدراسة حسب نظام السنوات الدراسية، ثم تحولت إلى نظام الساعات المعتمدة. ويحتاج الطالب أن يكمل ١٣٤ ساعة من أجل الحصول على الدرجة الجامعية، موزعة كالآتي: ١٤ ساعة متطلبات الجامعة الإجبارية، ١١ ساعة متطلبات الكلية الإجبارية، ١٥ ساعة متطلبات الكلية الإجبارية الاختيارية (وهذه الساعات يختارها القسم وتعتبر إجبارية للطالب)، ١٠ ساعات متطلبات اختيارية من خارج القسم، ٣٨ ساعة متطلبات القسم الإجبارية، ٤٠ ساعة متطلبات القسم الاختيارية، ٦ ساعات متطلبات حرة من خارج القسم [١] .

ويحتوي القسم على برامج لدراسة الماجستير، ويلتحق به الحاصلون على مؤهل مكتبي وغيرهم. وبالنسبة للحاصلين على مؤهل مكتبي فإن الدراسة على النحو التالي: ١٠ ساعات للمواد المساعدة في المكتبات، ٢٠ ساعة للدراسات المكتبية المتقدمة، ٦ ساعات للرسالة. أما غير الحاصلين على مؤهل مكتبي فإن الدراسة على

١) جامعة الملك عبد العزيز، قسم المكتبات والمعلومات. سجل الطالب.

النحو التالي: ٢٠ ساعة إجبارية للمواد المكتبية المبتدئة، ٢٠ ساعة للدراسات المكتبية المتقدمة، ٦ ساعات رسالة [١] ويوضح الجدول (١) تجهيزات معمل الحاسب الآلي بالقسم، وكذلك بأقسام المكتبات الأخرى. ويعطي الجدول معلومات تشمل على كون المعمل خاصًا بالقسم أو مشتركًا بينه وبين أقسام أخرى بالجامعة، أو كان مستقلا أو مدمجا مع معمل الوسائل، والمساحة التقريبية للمعمل، وعدد ونوع الأجهزة الموجودة بالمعمل، والموظفين الذين يقومون بالإشراف على المعمل. ويظهر الجدول أن لدى قسم المكتبات والمعلومات بجامعة الملك عبد العزيز معملاً خاصًا به منفصلاً عن معمل الوسائل بمساحة ١١٢ مترًا مربعًا، ويحتوي المعمل على ٢٥ حاسبًا صغيرًا وجهاز نظام شبكي يستخدم لأغراض التدريب الجماعي وثلاث طابعات. ويشرف على المعمل "مشرف فني" لديه ماجستير في علم المعلومات. ويقوم بالإضافة إلى الإشراف على المعمل بتدريس مواد الحاسب بالقسم [٢] .

١) سريع محمد السريع (١٩٨٥)، " تعليم المكتبات في المملكة العربية السعودية" مكتبة الإدارة ١٣ (١): ٧٩.

٢) حوار مع الدكتور محمد أمين المرغلاني، رئيس قسم المكتبات والمعلومات، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة الملك عبد العزيز.

جدول (١)

تجهيزات معامل الحاسبات في أقسام المكتبات بالمملكة

الجامعة	المعمل خاص أو مشترك	المعمل مستقل / مدمج بمعمل الوسائل	المساحة التقريبية	التجهيزات: العدد	التجهيزات: طراز	الموظفون
الملك عبد العزيز	خاص	مستقل	١٢٢ م٢	١٥ حاسبًا صغيرًا ١٠ حاسبات صغيرة جهاز نظام شبكي ٣ طابعات	آي ب إن – جي إم سي آي ب إم أبكيوس ٣٨٦ – ٢٠ سيكوش ٥٣٣ – آي ١	"مشرف فني" بماجستير في علم المعلومات
الإمام	مشترك	مستقل	٥٠ م٢	٥ حاسبات صغيرة ٢ طابعة	بي سي نت سيتيزن ١٢٠ دي	لا يوجد
وكالة الرئاسة	مشترك	مستقل	٢٤ م٢	٣ حاسبات صغيرة ٣ طابعات	صخر إس إكس ٥٠٠ –	يوجد موظفة ماجستير علوم
الملك سعود	خاص	مستقل	٣٥ م٢	١٤ نهاية طرفية ١ طابعة	آي ب إم ٣٢٧٨ آي ب إم ٣٢٨٧	موظف فني بماجستير في المكتبات
أم القرى	خاص	مستقل	٥٠ م٢	٩ حاسبات صغيرة حاسبًا صغيرًا ٤ طابعات طابعة ليزر واحدة	آي ب إم ٨٣٠ آي ب إم ٨٦٠ سيتيزن ١٨٠	لا يوجد

٢ – قسم المكتبات والمعلومات – جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية:

أنشئ القسم في العام الجامعي ١٣٩٥/٩٤ هـ بكلية اللغة العربية ثم نقل إلى كلية العلوم الاجتماعية في عام ١٤٠١/١٤٠٠ هـ. ويتبع القسم نظام السنوات الدراسية حيث تقسم السنة إلى فصلين دراسيين. ويحتاج الطالب أن يكمل ١٧٤ ساعة من أجل الحصول على الدرجة الجامعية منها ١١٨ ساعة في علوم المكتبات والعلوم المساندة، و ٥٦ ساعة في الموضوعات الدينية واللغوية والاجتماعية والتربوية.

ويوجد بالقسم برنامج لدراسة الماجستير مدته سنة دراسية يدرس فيها الطلاب سبعة مقررات في التخصص، ومقررًا في الثقافة الإسلامية، ثم يقوم الطالب بعد هذا بإعداد رسالة كجزء من متطلبات دراسة الماجستير. ويوضح الجدول رقم (١) أنه ليس هناك معمل خاص بالقسم، ولكن يوجد بالكلية " مركز التوثيق وتحليل البيانات ". ويستخدم من قبل قسم المكتبات وبعض الأقسام الأخرى ومكتب الامتحانات بالكلية، ويحتوي المعمل على خمس حاسبات صغيرة لأغراض تدريب الطلاب، وليس هناك موظف فني يتولى الإشراف على المعمل.

٣ – قسم المكتبات – وكالة الرئاسة لكليات البنات:

يوجد القسم في كلية الآداب بوكالة الرئاسة لكليات البنات، ويتبع القسم نظام السنوات الدراسية، مثل قسم المكتبات بجامعة الإمام. وتحتاج الطالبة أن تكمل ١٩٠ ساعة من أجل التخرج، منها ١٠٧ ساعات في علوم المكتبات والعلوم المساندة، و ٨٣ ساعة في العلوم الدينية واللغوية والسلوكية والتربوية، هذا وكلفت وكالة الرئاسة لجنة لدراسة منهج قسم المكتبات. وقد أعدت اللجنة خطة جديدة واقترحت تغيير اسم التخصص بحيث يصبح قسم المكتبات والمعلومات بدلاً من المكتبات فقط.

ويتوقع أن يبدأ في تنفيذ الخطة في العام الدراسي ١٤١٢/١١ هـ.

ويبين الجدول (١) أن القسم يحتوي على معمل للحاسب الآلي بمساحة ٢٤ مترًا مربعًا تقريبًا، ويوجد به ٣ حاسبات صغيرة وينوي القسم إضافة سبع حاسبات

صغيرة قريبًا. ويتولى الإِشراف على تدريب الطالبات موظفة لديها ماجستير في العلوم وخلفية في علوم الحاسب [1] .

٤ – قسم علوم المكتبات والمعلومات – جامعة الملك سعود:

بدأت الدراسة بالقسم عام ١٤٠٦/١٤٠٧ هـ وتسير الدراسة بالقسم حسب نظام الساعات المعتمدة. ويضم القسم شعبتين: شعبة المكتبات وشعبة المعلومات. ويتعين على الطالب أن يكمل ١٢٠ ساعة من أجل التخرج، على النحو التالي: ١٥ ساعة متطلبات جامعة، ١٣ ساعة متطلبات كلية، ٦ ساعات مقررات حرة، ٢٧ ساعة تخصص عام لطلاب كلتا الشعبتين، ٣٤ ساعة متطلبات شعبة إجباري، ١٣ ساعة متطلبات القسم الاختيارية، ١٢ ساعة تخصص مساند يختارها الطالب من أحد أقسام الجامعة [2] ويمكن أن يكون التخصص المساند من داخل القسم. أي أن طالب المكتبات يمكن أن يكون تخصصه المساند من شعبة المعلومات، وطالب المعلومات يمكن أن يكون تخصصه المساند في شعبة المكتبات [3] .

ويوضح الجدول (١) أن القسم يحتوي على معمل مستقل يستخدم لأغراض تدريب الطلاب على الحاسب. ويوجد به أربع عشرة نهاية طرفية متصلة بمركز الحاسب بالجامعة وطابعة واحدة. ويتوقع أن يضاف ستة حاسبات صغيرة قبل نهاية الفصل الدراسي الثاني للعام الحالي ١٤١٠ هـ. ويوجد موظف فني يتولى الإِشراف على معمل الحاسب الآلي بالإِضافة إلى معمل الوسائل ومكتبة القسم، ولديه ماجستير في المكتبات وخلفية في علوم الحاسب [4] .

---

١) حوار مع الدكتور عبد الرحمن العودة، عضو هيئة التدريس بقسم المكتبات، وكالة الرئاسة لكليات البنات.

٢) جامعة الملك سعود – كلية الآداب – قسم علوم المكتبات والمعلومات، (١٤٠٥). مشروع خطة قسم علوم المكتبات والمعلومات – الرياض: الجامعة.

٣) حوار مع الدكتور سعد الراشد، عميد شؤون المكتبات ورئيس قسم علوم المكتبات والمعلومات، كلية الآداب، جامعة الملك سعود.

٤) حوار مع الدكتور سمير نجم، عضو هيئة التدريس بقسم علوم المكتبات والمعلومات، كلية الآداب، جامعة الملك سعود.

٥ – قسم المكتبات والمعلومات – جامعة أم القرى:

بدأت الدراسة بالقسم في العام الدراسي ١٤٠٨/٤٠٧ هـ ويتبع القسم كلية العلوم الاجتماعية. وللحصول على الدرجة الجامعية يجب على الطالب أن يكمل ١٣٠ ساعة معتمدة موزعة كالآتي: ١٨ ساعة متطلبات الجامعة، ١٢ ساعة متطلبات الكلية، ١٢ ساعة متطلبات حرة، ٤٠ ساعة متطلبات القسم الإجبارية، ٣٠ ساعة متطلبات التخصص، [١] ١٨ ساعة متطلبات التخصص الاختيارية [٢] وهناك اتجاهان للتخصص داخل القسم: اتجاه العمليات الفنية وخدمات المعلومات واتجاه المكتبات المدرسية ومراكز مصادر التعلم، وهذان الاتجاهان ليسا اتجاهين رسميين يظهران في وثيقة التخرج ولكنهما يراعيان عند توجيه الطلاب أثناء الدراسة بالقسم.

ويذكر الدكتور فتحي أبو النجا [٣] أن القسم سيعيد بناء وتركيب المنهج ويتوقع أن تبدأ الدراسة وفقًا للمنهاج الجديد في العام الدراسي ١٤١٣/١٢ هـ.

ويظهر جدول (١) أن القسم يحتوي على معمل حاسب خاص به منفصل عن معمل الوسائل، وتبلغ مساحته ٥٠ م٢. وبعد انتقال القسم إلى موقعه الجديد في العام القادم سيكون هناك معمل بمساحة ١٥٠ – ٢٠٠ متر مربع. ويحتوي المعمل على عشرة حاسبات صغيرة وخمس طابعات. وسيضاف عشرة حاسبات صغيرة في مرحلة تالية [٤] وليس هناك موظف يقوم بالإشراف على المعمل في الوقت الحالي.

طريقة البحث :

تستخدم الدراسة طريقة أدلة المقررات Catalogs Course التي طبقها

---

١) تعتبر هذه المقررات اختيارية إجبارية. فالطالب يختار ٣٠ ساعة من ٤٠ ساعة فالمقرر اختياري من حيث المبدأ ولكن مجال الاختيار ضيق.

٢) جامعة أم القرى (١٤٠٨). دليل كلية العلوم الاجتماعية. مكة المكرمة – الجامعة – ص ص ٩٧ – ٩٨.

٣) حوار مع الدكتور فتحي أبو النجا، رئيس قسم المكتبات والمعلومات، كلية العلوم الاجتماعية، جامعة أم القرى.

٤) حوار مع الدكتور فتحي أبو النجا.

فوسيدك [1] وتعتمد هذه الطريقة على جمع ومن ثم تحليل أدلة مقررات أقسام المكتبات والمعلومات. وتمثل بيانات مثل عناوين المقررات وتوصيفها وغير ذلك من المعلومات التوضيحية التي تشمل عليها أدلة الأقسام الأساس للدراسة. كذلك فقد قام الباحث بإجراء مقابلات شخصية وتلفونية مع رؤساء وبعض أساتذة الأقسام من أجل استيضاح أو استكمال بعض المعلومات والحصول على فكرة أوضح عما يتم تدريسه بالفعل. وقد أجريت الدراسة على جميع أقسام المكتبات والمعلومات بجامعات المملكة. وهي قسم المكتبات والمعلومات بجامعة الملك عبد العزيز، وقسم المكتبات والمعلومات بجامعة الإمام، وقسم علوم المكتبات والمعلومات بجامعة الملك سعود، وقسم المكتبات والمعلومات بجامعة أم القرى، وقسم المكتبات بوكالة الرئاسة لكليات البنات. وتم تفريغ جميع المقررات التي تتصل بتطبيقات تقنية الحاسبات بالمكتبات في بطاقات مستقلة. ولقد تم تحليل هذه المقررات من خلال تصنيفها إلى الفئات الخمس الأساسية التالية التي استعملها فوسديك [2]

١ – مقررات في أتمتة المكتبات Automation. ibrary وتعنى هذه المقررات باستعمال الحاسبات في تسهيل العمليات والخدمات الفنية التقليدية للمكتبة. فالمقررات موجة نحو التطبيق، أي أن مقررات هذه الفئة تدرس أتمتة الوظائف التقليدية للمكتبة مثل الفهرسة والإعارة وضبط المسلسلات.

٢ – مقررات في اختزان المعلومات واسترجاعها Retrieval, and Storage Infromation وتعالج هذه المقررات النظم الحديثة لاختزان واسترجاع المعلومات والموضوعات ذات الصلة من الناحية النظرية والعملية. وتتضمن الموضوعات ذات الصلة التكشيف والاستخلاص الآلي والمكانز وطرق البحث للأنظمة ومقارنة النظم المختلفة. كما تتضمن هذه الفئة مقررات متقدمة في الموضوعات المذكورة.

---

١) oward Fosdick, (١٩٧٨) " rary Education in Infromation Science: Present Trends " Special raries ٦٩(٣): ١٠٠- ١٠٨Fosdick (١٩٨٤). "Trends in Information Science Education ."

٢) Ibid .

٣ – مقررات في تحليل النظم Analysis. System وتعتبر مقررات هذه الفئة نتاجًا للأفكار الهندسية للنظم الحديثة. وقد أدرج فوسديك ضمن هذه الفئة الدراسات الإِحصائية وطرق القياس الرياضي وتقويم العمليات والخدمات المكتبية. وقد اقتصرت الدراسة الحالية على مقررات تحليل النظم وأضفنا المقررات المتصلة بالدراسات الإِحصائية لغرض المقارنة فيما بعد.

٤ – نظم الحاسبات التفاعلية Systems Computer Interactive وتعنى هذه المقررات بقدرات الاختزان والاسترجاع لنظم الحاسبات التفاعلية. وتركز على التدريب على منطق البحث على الخط ic Searching Online ولغات البحث المستعملة في نظم مثل شركة تطوير النظم (اس دي سي) (Corporation Development System Sdc) وديالوج Dialog ومؤسسة الاسترجاع الببليوجرافية (ب آر اس) (Servies. Retrieval Bibloigraphical Brs) ٥ – مقررات في البرمجة Programming وتهدف هذه المقررات إلى إعداد الطلاب لحل المشكلات المكتبية من خلال استعمال الحاسب. ويمكن التمييز بين مقررات هذه الفئة ومقررات الأتمتة من خلال عناية هذه المقررات الخاصة بلغات وطرق البرمجة.

ويتم تصنيف كل مقرر تحت فئة واحدة فقط بناء على التركيز الأساسي للمقرر الذي يتم تحديده وفقًا لعنوان وتوصيف المقرر. ولأن بعض المقررات تضم موضوعات متعددة وكل مقرر يدرج تحت فئة واحدة فقط فقد اقتضت الحال استعمال التقدير والاجتهاد الشخصي في مثل هذه الحالات من أجل تقرير الفئة التي يندرج تحتها المقرر.

النتائج

لقد تم تحليل النتائج وفقًا للفئات الخمس المذكورة آنفًا، ويشير الجدول (٢) إلى الأقسام التي تقدم مقررًا فأكثر أو مقررين فأكثر في كل فئة من الفئات الخمس. كما أن الجداول التالية (٣ – ٨) تعطي معلومات أكثر تفصيلا لما تقدمه الأقسام في تلك

الفئات وتشمل المعلومات اسم المقرر وعدد الساعات وما إذا كان إجباريًا أو اختياريًا وبعض المعلومات الأخرى التوضيحية.

ويوضح الجدول رقم (٢) أن كل أقسام المكتبات والمعلومات عدا قسم المكتبات بوكالة الرئاسة لكليات البنات تدرس مقررًا أو أكثر في فئات أتمتة المكتبات واختزان المعلومات واسترجاعها. كذلك فإن جميع الأقسام باستثناء قسمي المكتبات بجامعة الإمام ووكالة الرئاسة تدرس مقررًا أو أكثر في البرمجة. ومن بين أقسام المكتبات في المملكة فإن قسمي المكتبات والمعلومات بجامعة الملك سعود وبجامعة أم القرى يقدمان مقررًا أو أكثر في نظم الحاسبات التفاعلية. ويدرس تحليل النظم في جامعتي الملك عبد العزيز وأم القرى فقط.

أما على مستوى الماجستير فإن قسم المكتبات بجامعة الملك عبد العزيز يقدم مقررًا واحدًا في البرمجة، في حين أن قسم المكتبات بجامعة الإمام يقدم مقررًا واحدًا في اختزان المعلومات واسترجاعها. ولا يقدم أي من القسمين مقررات مستقلة في أتمتة المكتبات ونظم الحاسبات التفاعلية وتحليل النظم، على أن موضوع الأتمتة في جامعة الملك عبد العزيز قد دمج ضمن محتويات مقررات: الإجراءات الفنية، والإرشاد والإعارة، والدوريات، ومقررات الفهرسة.

وكما يتضح من النظرة إلى جدول (٢) فإن مقررات كل من اختزان المعلومات واسترجاعها وأتمتة المكتبات تأتي في مقدمة المقررات المتصلة بتقنية الحاسبات والتي تدرس في أقسام المكتبات.

جدول رقم (٢)

أقسام المكتبات التي تدرس مقررات في الفئات الخمس التالية

أم القرى						الإمام بكالوريوس	الملك سعود ماجستير	الملك عبد العزيز بكالوريوس	وكالة الرئاسة ماجستير	أم القرى بكالوريوس	الإمام ماجستير	الملك سعود بكالوريوس	الأقسام التي تدرس مقررا فأكثر الملك عبد العزيز ماجستير	الأقسام التي تدرس مقررين فأكثر وكالة الرئاسة
أتمتة المكتبات	×	×	–	×	×	–	–	×	–	–	×	–	–	–
اختزان المعلومات واسترجاعها	×	×	×	×	×	–	–	–	–	–	×	–	–	–
تحليل النظم	×	–	–	–	×	–	–	–	–	–	–	–	–	–
نظم الحاسبات التفاعلية	×	–	–	×	–	–	–	×	–	–	×	–	–	–
البرمجة	×	–	–	×	×	×	–	–	–	–	×	×	–	–

ويحتوي جدول (٣) على قائمة بالمقررات التي تقدمها أقسام المكتبات والمعلومات في مجال اختزان المعلومات واسترجاعها. ويحتوي المنهاج الدراسي لقسم المكتبات بجامعة الملك سعود على مقرر إجباري ومقررين اختياريين بالنسبة لشعبة المعلومات، في حين تعتبر هذه المقررات اختيارية بالنسبة لشعبة المكتبات. وتقدم جامعات الإمام وأم القرى والملك عبد العزيز مقررًا واحدًا. ويعتبر إجباريًا في الأولى واختياريًا في الأخريين. أما قسم المكتبات بوكالة الرئاسة فلا يقدم مقررات في هذا المجال. وبالإضافة إلى المقررات المشار إليها فإن موضوع اختزان المعلومات واسترجاعها يغطي بشكل جزئي في المقررات المدخلية لعلم المعلومات في جامعات أم القرى والملك عبد العزيز والملك سعود وفي المقررات العامة في تقنية المعلومات في جامعات الملك عبد العزيز والملك سعود.

فيما يتعلق بمقررات أتمتة المكتبات فإن خطة الدراسة بقسم علوم المكتبات والمعلومات بجامعة الملك سعود تتضمن مقررين إجباريين ومقررين اختياريين لشعبتي المكتبات والمعلومات. ويقدم قسم المكتبات والمعلومات بجامعة أم القرى مقررًا اختياريًا إجباريًا [1] ومقررًا اختياريًا. ولا تقدم أقسام المكتبات والمعلومات بجامعة الملك عبد العزيز والإمام محمد بن سعود سوى مقرر واحد إجباري، بينما لا يقدم قسم المكتبات بوكالة الرئاسة شيئًا في هذا المضمار، ويحتوي جدول (٤) على مقررات هذه الفئة.

١) انظر هامش ص ٧.

جدول رقم (٣)

مقررات في اختزان المعلومات واسترجاعها

الجامعة	المستوى	اسم المقرر	الساعات	اختياري / إجباري	ملاحظات
أم القرى	بكالوريوس	اختزان واسترجاع المعلومات	٢	اختياري	
الإِمام	بكالوريوس	علم المعلومات	٤	إجباري	
	ماجستير	نظم المعلومات	٤	إجباري	
الملك سعود	بكالوريوس	تخزين المعلومات واسترجاعها	٣	إجباري	اختياري لشعبة المكتبات
	أنظمة المعلومات والاتصالات في المملكة	٣	اختياري		
	التحليل الآلي للدوريات	٢	اختياري		
	نظم وشبكات المعلومات	٢	اختياري		
الملك عبد العزيز	بكالوريوس	نظم وشبكات المعلومات	٢	اختياري	

جدول رقم (٤)

مقررات في أتمتة المكتبات

الجامعة	المستوى	اسم المقرر	الساعات	اختياري / إجباري	ملاحظات
أم القرى	بكالوريوس	استخدام الحاسب الآلي وتطبيقاته في المكتبات ومراكز المعلومات	٣ +٢	اختياري إجباري	
		استخدام البرامج الجاهزة	٢	اختياري	
الإمام	بكالوريوس	الحاسب الإلكتروني واستخداماته في المكتبات	٣	إجباري	
الملك سعود	بكالوريوس	خدمات الحاسب الآلي في المكتبات ومراكز المعلومات	٣	إجباري	
		استعمال الحاسب الآلي في المكتبات	٣	إجباري	دمجت مع المقرر التالي
		استعمال الحاسب الآلي في مراكز المعلومات	٣	إجباري	
		آلية الفهرسة والتصنيف	٢	اختياري	
		تطبيقات على استخدام الحاسب الآلي في المكتبات ومراكز المعلومات	٢	اختياري	
الملك عبد العزيز	بكالوريوس	الاستخدام الآلي في المكتبات ومراكز المعلومات	٣	إجباري	

ويلي مقررات الأتمتة ومقررات اختزان المعلومات واسترجاعها مقررات البرمجة. ويتضمن جدول (٥) مقررات هذه الفئة. ويقدم قسم علوم المكتبات والمعلومات بجامعة الملك سعود ثلاثة مقررات في البرمجة إجبارية لشعبة المعلومات واختيارية لشعبة المكتبات. كما يتضمن منهاج الدراسة بقسم المكتبات بجامعة الملك عبد العزيز مقررًا إجباريًا ومقررين اختياريين في هذا المجال. ويلاحظ أن اثنين من هذه المقررات يحتويان على لغة البيسك، بالإضافة إلى كون هذه اللغة تغطي في مقرر الاستخدام الآلي، مما يعني تكرارًا بين تلك المقررات في تغطية لغة البيسك. ويقدم قسم المكتبات بجامعة أم القرى مقررًا في البرمجة. ولا تقدم أقسام المكتبات بجامعة الإمام محمد بن سعود ووكالة الرئاسة لكليات البنات مقررات تتصل بالبرمجة. ويشير جدول (٦) إلى لغات البرمجة التي تدرس في أقسام المكتبات والمعلومات في المملكة. ويوضح الجدول أن لغة البيسك هي أكثر اللغات انتشارًا في أقسام المكتبات ويأتي بعدها لغة الكوبول فلغة الفورتران. ولا يدرس أي من الأقسام لغة أخرى غير هذه اللغات الثلاث في الوقت الحاضر.

وتعتبر مقررات نظم الحاسبات التفاعلية ومقررات تحليل النظم أقل مقررات الفئات الخمس انتشارًا في مناهج أقسام المكتبات والمعلومات. ويحتوي جدول (٧) على قائمة بمقررات نظم الحاسبات التفاعلية، ويتضمن المنهاج الدراسي لشعبة المعلومات بجامعة الملك سعود مقررين إجباريين ومقررًا اختياريًا. اثنان من هذه المقررات متاحة لشعبة المكتبات بشكل اختياري. ويقدم قسم المكتبات بجامعة أم القرى مقررًا اختياريًا إجباريًا وآخر اختياريًا. ولا تقدم الأقسام الأخرى مقررات في هذا المجال.

جدول رقم (٥)

مقررات في البرمجة

الجامعة	المستوى	اسم المقرر	الساعات	اختياري / إجباري	ملاحظات
أم القرى	بكالوريوس	المدخل إلى البرمجة (بيسك)	١	اختياري إجباري	من قسم الرياضيات
الملك سعود	بكالوريوس	مقدمة في البرمجة ولغة البيسك	٣	إجباري	اختياري لشعبة المكتبات وتدرس في كلية علوم الحاسب
	البرمجة بلغة الكوبول	٣	إجباري	الملاحظة السابقة	
	معالجة الملفات باستخدام لغة الكوبول	٣	إجباري	الملاحظة السابقة	
الملك عبد العزيز	بكالوريوس	لغات البرامج	٤	اختياري	من خارج القسم
	مدخل إلى الحاسب الآلي	٣	إجباري	من خارج القسم	
	المعالجة الإِلكترونية للبيانات	٣	اختياري		
	ماجستير	الحاسبات الآلية	٢	إجباري	إجباري للحاصلين على مؤهل مكتبي

جدول رقم (٦)

لغات البرمجة في أقسام المكتبات والمعلومات في جامعات المملكة

لغة البرمجة	الملك سعود	أم القرى	الملك عبد العزيز	الإِمام	وكالة الرئاسة
بيسك	×	×	×	–	–
كوبول	×	–	×	–	–
فورتران	–	–	×	–	–

جدول رقم (٧)

مقررات في نظم الحاسبات التفاعلية

الجامعة	المستوى	اسم المقرر	الساعات	اختياري / إجباري
ملاحظات	أم القرى	بكالوريوس	بنوك المعلومات	٢
اختياري	سيغير اسم المقرر		شبكات المعلومات	٣
اختياري إجباري	تخصص العمليات الفنية		الملك سعود	بكالوريوس
شبكات المعلومات والاسترجاع الهاتفي	٣	إجباري	اختيارية لشعبة المكتبات	
تدريب ميداني في مراكز المعلومات	٧	إجباري	شعبة المعلومات فقط	
	آلية مصادر البحث العلمي	٢	اختياري	

ويلاحظ أن منهاج الدراسة في جامعة الملك سعود برغم احتوائه على مقررات مستقلة في نظم الحاسبات التفاعلية وفي أتمتة المكتبات كذلك، فإن هذه الموضوعات قد دمجت ضمن محتويات مقررات تقليدية مثل الفهرسة الوصفية والمراجع وتداول المواد مما يعني تكرارًا في تغطية هذه الموضوعات بين مقررات الفئات المشار إليها والمقررات الأخرى التقليدية.

ويتضمن الجدول (٨) مقررات تحليل النظم. ويقدم كل من قسم المكتبات بجامعة الملك عبد العزيز وتخصص العمليات الفنية بجامعة أم القرى مقررًا واحدًا في تحليل النظم. ويعتبر اختياريًا في الأول واختياريًا إجباريًا في الثاني. ولا تقدم الأقسام الأخرى مقررات في هذا الموضوع.

جدول رقم (٨)

مقررات في تحليل النظم

الجامعة	المستوى	اسم المقرر	الساعات	اختياري / إجباري	ملاحظات
أم القرى	بكالوريوس	مبادئ تصميم وتحليل النظم	٣	اختياري إجباري	تخصص عمليات فنية فقط
الملك عبد العزيز	بكالوريوس	مبادئ تصميم وتحليل النظم	٣	اختياري	

هذا وقد أظهرت الدراسة بالإِضافة إلى مقررات الفئات هذه وجود مقررات أخرى قليلة تتصل بالتقنيات الحديثة وتشمل مقررًا في برمجة معالجة النصوص في جامعة الملك عبد العزيز ومقررين في نظم إدارة المعلومات في جامعة الملك سعود ومقررًا مدخليًا في التعريف بالحاسبات في كل من جامعة الإِمام وجامعة أم القرى.

مقارنة ومناقشة :

نظرًا لتشابه طريقة البحث بين هذه الدراسة ودراستي فوسديك لعام ١٩٧٦ م و ١٩٨٢ م فإنه يمكن إجراء مقارنة بين نتائج هذه الدراسة والدراستين المشار إليهما. ويوضح جدول (٩) نتائج دراسات فوسديك بالإضافة إلى نتائج هذه الدراسة. وكما سبقت الإشارة فقد أدرجنا ضمن فئة ضمن فئة تحليل النظم المقررات المتصلة بالدراسات الإحصائية لغرض المقارنة مع دراسة فوسديك. ويظهر الجدول عدد المدارس الأمريكية التي تقدم مقررًا فأكثر ومقررين فأكثر في الفئات الخمس لتقنية الحاسبات لعامي ١٩٧٦ و ١٩٨٢ وعدد الأقسام بالمملكة التي تقدم مقررًا فأكثر أو مقررين فأكثر على مستوى البكالوريوس، والماجستير، والبكالوريوس والماجستير معًا.

ويلاحظ من الإحصاءات أن هناك زيادة كبيرة في المقررات المتصلة بتقنية الحاسبات التي تدرس في مدارس المكتبات والمعلومات بأمريكا في عام ١٩٨٢ مقارنة بالمسح الذي أجري عام ١٩٧٦ م. كما يلاحظ أن نسب المدارس الأمريكية التي تقدم مقررًا واحدًا في فئات نظم الحاسبات التفاعلية واختزان المعلومات واسترجاعها أكبر من المدارس المماثلة في المملكة. وفيما يتعلق بأتمتة المكتبات فإنه يلاحظ أن هناك تماثلا تقريبًا في نسبة المدارس التي تقدم مقررًا واحدًا في كل من المملكة وأمريكا. وبالنسبة لتحليل النظم والبرمجة فإن نسب المدارس التي تقدم مقررًا أعلى في المملكة منها في أمريكا.

وتظهر الإحصاءات المثبتة أعلاه أن زيادة كبيرة قد حدثت في مقررات نظم الحاسبات التفاعلية في مدارس المكتبات والمعلومات الأمريكية.

وقد أصبحت قواعد المعلومات الببليوجرافية على الخط مثل تلك التي تقدمها نايت ردر (ديالوج) Ridder Knight ((Dialog وشركة تطوير النظم (اس دي سي) Corporation Development System ((SDC ومؤسسة الاسترجاع الببليوجرافية (ب آر اس) ((Service Retrieval Bibliographical BRS وبعض المؤسسات القومية الأمريكية.

جدول رقم (٩)

عدد المدارس / الأقسام التي تدرس مقررات في الفئات الخمس لتقنية الحاسبات

فئة المقرر	عدد المدارس التي تقدم مقررا فأكثر في الفئات التالية						عدد المدارس التي تقدم مقررين فأكثر في الفئات التالية	الولايات المتحدة الأمريكية عدد الأقسام التي تقدم مقررا فأكثر في الفئات التالية	المملكة العربية السعودية عدد الأقسام التي تقدم مقررين فأكثر في الفئات التالية
	٧٦	٨٢	٧٦	٨٢	بكالوريوس	ماجستير	بكالوريوس وماجستير	بكالوريوس	ماجستير	بكالوريوس وماجستير
أتمتة المكتبات	٤٤ (٨١%)	٤٥ (٧٥%)	٢٢ (٤١%)	١٣ (٢٢%)	٤ (٨٠%)	–	٤ (٨٠%)	٢ (٤٠%)	–	٢ (٤٠%)
اختزان المعلومات واسترجاعها	٤٣ (٨٠%)	٥٧ (٩٥%)	١٨ (٣٣%)	٣٦ (٦٠%)	٤ (٨٠%)	١ (٥٠%)	٤ (٨٠%)	١ (٢٠%)	–	٢ (٤٠%)
تحليل النظم	٢٦ (٤٨%)	٣٧ (٦٢%)	٥ (٩%)	٩ (١٥%)	٥ (١٠٠%)	١ (٥٠%)	٥ (١٠٠%)	٣ (٦٠%)	–	٣ (٦٠%)
نظم الحاسبات التفاعلية	١٥ (٢٨%)	٣٩ (٦٥%)	٣ (٦%)	٩ (١٥%)	٢ (٤٠%)	–	٢ (٤٠%)	٢ (٤٠%)	–	٢ (٤٠%)
البرمجة	٦ (١١%)	٢٣ (٣٨%)	– (٠%)	١١ (١٨%)	٣ (٦٠%)	١ (٥٠%)	٣ (٦٠%)	٢ (٤٠%)	–	٢ (٤٠%)

مثل مركز مكتبات كليات أوهايو (أو سي ال سي) (Center raries College Ohio Oclc) وغيرها من المؤسسات مهمة جدًا لمهنة المكتبات لدرجة أن الكثيرين يعتبرون تدريس هذه النظم وقواعدها أمرًا ضروريًا لتعليم المكتبات. ولقد كشفت دراسة فوسديك لعام ١٩٧٦ لأول مرة عن وجود هذه الفئة ضمن مقررات علوم المعلومات، كما يذكر الباحث [1] أن المدارس التي لا تقدم مقررات خاصة بالنظم التفاعلية تقدم بصفة عامة هذه المعرفة ضمن مقررات تقليدية كالفهرسة والمراجع. ومن هنا فإن الإحصاءات تقلل من درجة إدماج تقنية الحاسب في مناهج مدارس المكتبات والمعلومات.

ومن بين أقسام المكتبات والمعلومات في المملكة قسمان فقط يقدمان مقررات في النظم التفاعلية: قسم المكتبات والمعلومات بجامعة أم القرى وقسم علوم المكتبات والمعلومات بجامعة الملك سعود. وفي جامعة أم القرى لا يتلقى الطلاب تدريبًا عمليًا في الوقت الحالي. بخلاف الحال في جامعة الملك سعود حيث يتلقى الطلاب تدريبًا عمليًا في مدينة الملك عبد العزيز للعلوم والتقنية وفي داخل القسم الذي يتصل بمدينة الملك عبد العزيز وبالحاسب الرئيسي في الجامعة. أما باقي أقسام المكتبات فلا تقدم مقررات خاصة في هذا الموضوع. ولأن بعض المكتبات ومراكز المعلومات في المملكة في الوقت الحاضر تقدم خدمات الاتصال المباشر بقواعد المعلومات كما أن عددًا متزايدًا من المكتبات قد بدأت في الاشتراك في هذه القواعد من خلال الأقراص المضغوطة Disks Compact فإنها تحتاج إلى موظفين لديهم مهارات البحث في هذه القواعد مما يعني أن على أقسام المكتبات ملاحظة هذا الأمر عند تأهيل الطلاب وإدماج هذه الخبرة ضمن المنهاج الدراسي بحيث يكون لدى المتخرج معرفة بطرق استرجاع المعلومات من هذه القواعد. ويمكن التغلب على مشكلة التدريب من خلال:

– الارتباط بشبكة مدينة الملك عبد العزيز للعلوم والتقنية أو شبكة الخليج للاتصالات الأكاديمية للجامعات المشاركة في الشبكة. ويرتبط بشبكة الخليج

---

١) Fosdick, (١٩٨٤). "Trends in Infromation Science Education " p. ٢٩٥.

الآن إحدى عشرة جامعة ومركز بحث في المملكة والخليج [1] ومنها جامعة أم القرى وجامعة الملك عبد العزيز وجامعة الملك سعود كما سبقت الإشارة إلى هذا.

وتنوي أقسام المكتبات في جامعات أم القرى والملك عبد العزيز الاتصال بمراكز الحاسبات الرئيسة في هذه الجامعات للاستفادة من الشبكة. وميزة التدريب بهذه الطريقة أن البحث يمكن أن يتم باللغة العربية مما يسهل من عملية التدريب.

– استعمال برامج Software معدة لغرض التدريب على استعمال قواعد المعلومات الببليوجرافية على الخط. هذه البرامج موجودة على أقراص لينة Disks Floppy ولا تحتاج سوى حاسب صغير. ويمكن معرفة هذه البرامج وعناوين الباعة بالرجوع إلى "دليل برامج الحاسبات الصغيرة للمكتبات" [2] .

Directory of Microcomputer Software for raries [3] – اقتناء أقراص مضغوطة Disks. Compact ومن المعلوم أن هناك أنواعا من الأقراص المضغوطة وأن كثيرًا منها يستعمل طرق البحث على الخط. فيمكن اقتناء عدد من هذه الأقراص واستعمالها لأغراض التدريب. ولأنه يوجد بأقسام المكتبات بالمملكة عدد من الحاسبات الصغيرة فإنها لا تحتاج سوى أجهزة لقراءة هذه الأقراص. ويكلف الجهاز القارئ حوالي ٤٠٠٠ ريال من السوق المحلي. ولكن المشكلة في تدريب الطلاب بهذه الطريقة والطريقة السابقة تكمن في كون الأقراص بلغات أجنبية، ولا يوجد حاليًا برامج أو قواعد مماثلة بالعربية مما يسبب صعوبة للطلاب في التدريب على استرجاع المعلومات باستعمال هذه الوسائل.

---

١) مدينة الملك عبد العزيز للعلوم والتقنية. الإدارة العامة للمعلومات. (١٤١٠). شبكة الخليج للاتصالات الأكاديمية وشبكة مدينة الملك عبد العزيز للعلـوم والتقنيـة – الرياض – ص ٢.

٢) الدليل يصدر بشكل سنوي وهذه هي النسخة التي اطلعت عليها، وبالمناسبة فالدليل يضم برامج متنوعة مثل: التدريب على عمليات الإعارة الآلية، التدريب على تصنيف ديوي العشري، برامج على عمل واستخراج بطاقة الفهرسة الآلية.

٣) Directory of Microcomputer Software for raries. (١٩٨٦). Robert A. Walton Ed - Phoenix, Arizona: Oryx Press .

وتظهر الإحصاءات أيضًا أن نسب المدارس الأمريكية التي تدرس مقررات في أتمتة المكتبات أقل في عام ١٩٨٢ مقارنة بعام ١٩٧٦. بل إن هذه الفئة هي الوحيدة التي حدث نقص في مقرراتها عام ١٩٨٢ م. ويوضح فوسديك [١] أن هذا الأمر يمكن أن يكون بسبب أن أتمتة المكتبات تمثل التطبيقات المبكرة لتقنيات الحاسبات في المكتبات حيث ينظر إلى الحاسبات على أنها لمجرد تسهيل الخدمات الفنية التقليدية للمكتبات كالإعارة والفهرسة والتزويد.

ومن ناحية أخرى فإن مقررات اختزان المعلومات واسترجاعها قد زادت زيادة كبيرة. وإذا كانت مقررات الأتمتة ترى الحاسبات على أنها مجرد وسيلة لتسهيل الخدمات التقليدية للمكتبة فإن مقررات اختزان المعلومات واسترجاعها تمثل رؤية جديدة للمكتبات وتنطوي على تعريف جديد للمكتبات لا ترتبط فيه المكتبة بالواقع المادي، ولكن تتكون من معلومات مسجلة إلكترونيًا ويمكن الوصول إليها من مواقع جغرافية مختلفة.

فيما يتعلق بالبرمجة يلاحظ من الإحصاءات أنه قد حدثت زيادة كبيرة في مقرراتها في مدارس المكتبات بأمريكا. ويظهر المسح الذي تم في عام ١٩٧٦ م أن مدارس المكتبات لا تقدم مهارات برمجية كافية للخريجين. وتشير الزيادة التي حدثت بعد هذا إلى أن مدارس المكتبات قد تعاملت بفاعلية مع هذا النقص. وأصبحت الإشارة إلى لغات البرمجة والتسهيلات المادية المصاحبة للحاسبات تكثر في أدلة مدارس المكتبات. وبالطبع فإن الحاسبات الصغيرة تمثل طريقة ممكنة اقتصاديًا لتقديم تجارب فعلية في البرمجة. وقد أجرى ديفيس [٢] دراسة نشرت حديثًا للغات البرمجة التي تدرس في مدارس المكتبات بأمريكا وكندا. ويحتوي جدول (١٠) على هذه اللغات، بالإضافة إلى لغات البرمجة التي تدرس في أقسام المكتبات والمعلومات بالمملكة لغرض المقارنة. ويوضح الجدول أن لغة البيسك تأتي في مقدمة اللغات التي تدرس في

---

١) Fosdick, (١٩٨٤). "Trenfds in Infromation Science Education " p. .٢٩٤

٢) C. Davis, (١٩٩٠). "Programming guages Taught rary Schools, ١٩٨٠Versus ١٩٨٦" pp. ٢٨- .٢٩

جدول رقم (١٠)

لغات البرمجة في أقسام / مدارس المكتبات والمعلومات

في المملكة وأمريكا وكندا السعودية أمريكا وكندا

لغة البرمجة		أمريكا وكندا	السعودية
		بكالوريوس	ماجستير
بيسك Basic	٣٤	٣	١
باسكال Pascal	١٢	–	–
كوبول Cobol	٦	٢	١
دي بيس Base D	٥	–	–
بي ال ١ Pl ١	٤	–	–
برولوق Prolog	٢	–	–
لوغو ogo	٢	–	–
سي C	٢	–	–
لغات أخرى [1]	٨	١	–

١) لغات أخرى كل منها ذكر مرة واحدة فقط.

مدارس المكتبات الأمريكية والكندية ثم الباسكال ثم الكوبول فلغة دي بيس يليها لغة ب إل / ١. ويحتمل أن يكون التركيز على بيسك بسبب الاستعمال المتزايد للحاسبات الصغيرة في مدارس المكتبات. كما يفسر ديفيس تفضيل الباسكال بأنه يعود على الأقل لسببين:

١ – فهي لغة جديدة بالنسبة للغات الأخرى، صممت لزيادة الوضوح في لغة البرمجة.

٢ – استعمالاتها المبنية على الحاسبات الصغيرة أثبتت فاعلية ورخصًا نسبيًا.

وتأتي بيسك في مقدمة اللغات التي تدرس في أقسام المكتبات والمعلومات في المملكة، تليها الكوبول فالفورتران. ولا يدرس غير هذه اللغات في الوقت الحاضر، ويلاحظ أن اثنتين من هذه اللغات ضمن اللغات الأكثر تدريسًا في أمريكا وكندا، بينما لم تعد لغة الفورتران تحتل المكانة التي كانت لها في السابق. ومن تجربة مدارس المكتبات والمعلومات بأمريكا وكندا فإن لغة الباسكال تمثل خيارًا ينبغي النظر فيه من الأقسام التي تدرس أو تنوي تدريس لغة برمجة أخرى إضافة إلى لغة البيسك.

ويلاحظ أن أقسام المكتبات في المملكة تميل إلى تخصيص مقررات مستقلة لتدريس تطبيقات الحاسب في علم المكتبات بدلاً من إدماج تعليم هذه التقنية ضمن المقررات التقليدية. والواقع أن هذه (أي الفصل أو الإدماج) قضية ينبغي مراعاتها عند وضع المناهج الدراسية. وتميل آراء الباحثين إلى تفضيل أسلوب الإدماج. فهارتر وفنيكل [١] في دراستهم التفصيلية عن تدريس وممارسات التدريب المتعلقة بالبحث على الخط في مدارس المكتبات بأمريكا يذكرون أن آراء أعضاء هيئة التدريس تميل إلى إدماج تعليم البحث على الخط ضمن مقررات المراجع. ويؤيد روبرت هيس [٢] es Robert أسلوب الإدماج بقوة ويعتبره الأكثر فعالية. كما يتوقع هرولد بوركو [٣] Borko arold أن يتجه تعليم المكتبات نحو إدماج استعمال الحاسبات

١) S ter; C.Fenichel, (١٩٨٠). " Online Searching rary Education ."

٢) R. es, (١٩٨٨). " rary Education of The Information Professional: A rary Perspective " Jasis ٣٩(٥): .٣١٥

٣) Borko, (١٩٨٤). " Trends in rary and Information Science Education" Jasis ٣٥(٣): .١٩١

ونظم الاتصالات ضمن المقررات التقليدية كالفهرسة والإعارة وإدارة المكتبات ملغيًا وبطريقة تدريجية التمييز بين علم المكتبات وعلم المعلومات لصالح إيجاد تخصص موحد. ويؤيد كاتب هذا البحث مسلك الإدماج إذا كانت إمكانات القسم تسمح بهذا ويتوفر به عدد كاف من المدرسين المدربين الذين يستطيعون تدريس هذه التقنيات وإلا فإن مسلك الفصل وتخصيص مقررات مستقلة لتدريس هذه الموضوعات هو الحل.

خاتمة :

لقد تم في هذه الدراسة تحليل المقررات المتصلة بتقنية الحاسبات في مناهج أقسام المكتبات في المملكة. وقد أظهرت الدراسة أنه بينما يحتوي بعضها على عدد وافر من هذه المقررات كما هي الحال في جامعة الملك سعود فإن بعضها لا يقدم شيئًا على الإطلاق كما هو الحال في قسم المكتبات بوكالة الرئاسة، وفي العام ١٤٠٩ هـــ تم تشكيل لجنة [1] بوكالة الرئاسة للنظر في المنهاج الدراسي لقسم المكتبات. وقد أحست اللجنة بضعف المنهج في هذا المجال فأعدت منهجًا جديدًا. ويضم المنهج المقترح مقررات في أتمتة المكتبات والتعريف بالحاسبات والبرمجة. ويتوقع أن يبدأ في تدريس المنهج الجديد في العام الهجري القادم ١٤١١. وفي قسم المكتبات بجامعة الإمام شكلت لجنة [2] كذلك للنظر في الخطة القائمة. ويبدو أن لدى اللجنة اتجاهًا لتدعيم المنهج بإضافة بعض المقررات المتعلقة بتقنية الحاسبات والمعلومات. وربما تنتهي اللجنة من مناقشة مقررات الخطة الجديدة مع نهاية العام الدراسي الحالي ١٤١٠ هـــ.

على صعيد الدراسات العليا فإن مناهج برامج الماجستير في جامعتي الملك عبد العزيز والإمام محمد بن سعود لا تحتوي إلا على عدد محدود جدًا من المقررات المتصلة بتقنية الحاسبات. ويشعر القسمان بضرورة القيام بإجراء مراجعة وتحديث لهذه الخطط الدراسية بما يجعلها أكثر ملائمة. وفي جامعة الإمام فإن اللجنة المذكورة

---

١) شارك الباحث في عضوية هذه اللجان.

٢) شارك الباحث في عضوية هذه اللجان.

ستبدأ في مناقشة خطة الدراسة لبرنامج الماجستير حال الانتهاء من مناقشة المنهاج الدراسي بالمستوى الجامعي.

لقد أثرت الحاسبات والاتصالات على تعليم مهنة المكتبات تأثيرًا عميقًا، ويرى كثير من الباحثين [١] أهمية أن يظل المنهاج الدراسي مستجيبًا للتغييرات والتطورات التي تحدث في تقنية المعلومات. وفي الدول النامية فإن هناك إدراكًا يتزايد بأهمية استعمال أو تطبيقات الحاسبات في الخدمات والعمليات المكتبية. ولكن المشكلة في هذه الدول كما يذكر سراسيفك وبرافا وافوليان [٢] Saracevic, Bragan, and Afolayan تكمن إما في عدم تقديم مقررات تعليمية تتضمن استعمال تلك التقنية رغم توفر أجهزة الحاسبات في معظم تلك الدول، أو في عدم الوصول إلى منهج يتضمن هذه التقنية ويكون ملائما للبيئة. ولذا فإنه من الأهمية في رأي الكاتب إعداد أعضاء هيئة تدريس بحيث يكون لديهم خبرات في تدريس المقررات المتصلة بتقنية الحاسبات والمعلومات وفي نفس الوقت ينبغي أن يكون هناك بحث ونقاش مستمر بين المهتمين في أقسام المكتبات حول المنهج الملائم لأوضاعنا وبيئتنا، وذلك من أجل تفادي أن يحدث تركيز زائد على التقنيات على حساب الخدمات.

وأخيرا فقد ظهر للباحث أثناء إعداد هذا البحث الحاجة إلى دراسات مستمرة لخطط وبرامج تعليم المكتبات في الأقسام الأكاديمية بالجامعات. وصدور عدد قليل من الدراسات الوصفية عن أقسام المكتبات بالمملكة خلال السنوات الماضية لا يعني أن هذا المجال قد أشبع بحثا و لم يعد هناك حاجة إلى مزيد من البحث والدراسة، ذلك أن الخطط الدراسية للأقسام في تغير مستمر. ولذا فهناك حاجة إلى دراسات تواكب هذا التغير لتساعد في تسديد مسيرة تعليم المهنة وتوجيهها بما يجعلها أكثر ملاءمة لخدمة حاجات المجتمع. ومن المعلوم أنه يصدر في المجتمعات المتقدمة صناعيا عدد من الدوريات الخاصة بتعليم المكتبات والمعلومات بالإضافة إلى الكم

١) Ibid.; S Reed, (١٩٧٨). rary Education ١٩٧٧- ١٩٨٧" Journal of Education for rarianship ١٩(٢): ٨٧- .٩٦

٢) T. Saracevic; G. Brage; M Afolayan, (١٩٨٤). "Isues in Information Science Education in Developing Countries" Jasis ٣٦(٣): .١٩٦

الكبير من الدراسات عن برامج التأهيل والتي تنشر في دوريات المكتبات والمعلومات الأخرى. كما أن هناك جامعات تقدم مقررات تتصل بتعليم المكتبات، بالإضافة إلى ما يعقد من حلقات وندوات ومؤتمرات لنقاش برامج التأهيل في المكتبات والمعلومات. وإذا كنا لم نصل بعد إلى المرحلة التي ندعو فيها إلى إيجاد دوريات تهتم بتعليم المكتبات فإن الدعوة إلى إيجاد مقررات في تعليم المكتبات والمعلومات على مستوى الدراسات العليا أمر يستحق التفكير من قبل الأقسام التي يوجد بها برامج للدراسات العليا على أمل أن تساعد هذه المقررات في توجيه الاهتمام نحو هذا الجانب من دراسات المكتبات وإثرائه، الأمر الذي نأمل أن تنعكس آثاره على ممارسات تعليم المهنة.

"